Conf. Univ. Dr. Sandu Frunză

Catedra de Filosofie Sistematică

Antropologie culturală

Cuprins

A. Syllabus Antropologie culturală

B. Suport de curs Antropologie culturală

1. **Antropologia culturală şi relaţia ei cu alte discipline. Principalele curente ale antropologiei culturale: evoluţionismul, mutaţionismul, difuzionismul, funcţionalismul, structuralismul.**
Text pentru lectură: Nicu Gavriluţă, *Definiţii ale antropologiei sociale şi culturale*
Text pentru lectură: Claude Levi-Strauss, *Locul antropologiei în cadrul ştiinţelor sociale şi probleme puse de predarea ei*
Text pentru lectură: Nicolae Panea, *Antropologia culturală şi socială*
Text pentru lectură: Achim Mihu, *Viziunea holistă în antropologia culturală*

2. **Antropologia culturală şi antropologia religiilor**
Text pentru lectură: Claude Riviere, *Divizarea ştiinţei religiilor*
Text pentru lectură: Michel Meslin, *Despre antropologia religioasă*
Text de interpretat cu studenţii: Michel Meslin:

3. **Cultură, religie, religiozitate. Aspecte ale experienţei religioase. Schema generală a experienţei religioase. Schema reprezentării modelului jungian al sufletului, după Anthony Stevens. Coordonatele necesare pentru scrutarea gîndirii mitice şi magice după Lucian Blaga**
Text pentru lectură: C. Geertz, *Religion as a Cultural System*
Schema generală a experienţei religioase
Schema reprezentării modelului jungian al sufletului, după Anthony Stevens
Coordonatele necesare pentru scrutarea gîndirii mitice şi magice după Lucian Blaga
Texte pentru interpretare cu studenţii: Ludwig Feuerbach, *Esenţa Creştinismului*,

4. Mentalităţi monoteiste, henoteiste, panteiste, panenteiste, politeiste
Politeism, panteim, monoteism alternative
Monoteismul iudaic
Monoteismul creştin
Text pentru interpretare cu studenţii: Marcel Mauss, Henri Hubert, *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*

5. Gîndire simbolică şi simbol religios
Text pentru interpretare cu studenţii : P. Tillich

6. Mitul. Imaginarul mitic şi religios. Funcția imaginativă şi instituirea identitară

7. Dezvrăjirea lumii şi recuperarea identității

8. Gîndire magică şi religie
Text pentru lectură: Lucian Blaga, *Despre gîndirea magică*
Text pentru lectură: Claude Riviere, *Reinterpretarea magiei*
Text pentru lectură: Marc Auge, *Religia între magie şi filosofie*,
Text pentru interpretare cu studenții: Marcel Mauss, Henri Hubert

9. Mentalități tradiționale. Comunități tradiționale şi minorități religioase. Aspecte generale ale gîndirii grupărilor fundamentaliste în religiile Cărții
Comunități tradiționale şi minorități religioase
Biserica şi statul național
Comunitățile tradiționale şi noile mişcări de renaştere spirituală (cunoscute ca mişcări fundamentaliste). Ambiguitatea şi negativitatea termenului fundamentalism.
Aspecte generale ale gîndirii grupărilor fundamentaliste în religiile Cărții
Texte pentru interpretat cu studenții: Marty E. Martin şi R. Scott Appleby
Text de interpretat cu studenții: Andre Comte-Sponville, *Mic tratat al marilor virtuți*

10. Motivul antropologic al țapului ispăşitor. Depăşirea conflictelor prin politici ale conviețuirii şi ale recunoaşterii reciproce.
Text pentru intepretare cu studenții: Marc Auge, *Cei doi canibali*,

11. Secularizarea şi lumea globală

Note

1. **Informații generale despre curs, seminar, lucrare practică sau de laborator**

   Titlul disciplinei: Antropologie culturală

   Sectia: Psihologie I, sem. 2
   Cod:
   Denumirea: Antropologie culturală
   Credite:
   Ore: 2+1
   Evaluare: examen

2. **Informații despre titularul de curs, seminar, lucrare practică sau de laborator**

   Nume, titlul ştiinţific Sandu Frunză, conf. dr.
   Informații de contact: sfrunza@yahoo.com
   Ore de audiență: 2

3. **Descrierea disciplinei**

Obiective:

Pornim de la premisa că studenții au nevoie de o bază interdisciplinară a pregătirii lor, dar în acelaşi timp au nevoie de un studiu disciplinar foarte bine focalizat. De aceea ne propunem introducerea unor discuții generale asupra tematizărilor presupuse de antropologia culturală şi fixarea asupra unor elemente speciale ale discursului antropologiei. Cursul de antropologie culturală, fiind un curs optional, va urmări în acest an o parte semnificativă a tematizărilor pe care diverse domenii şi subdomenii ale antropologiei le pot oferi. Cursul este axat îndeosebi pe provocările aduse de antropologia religiilor ca subdomeniu al antropologiei culturale. Cursul oferă cadrele generale ale diferitelor tipuri de gîndire culturală pornind de la cîteva scheme ale credințelor şi comportamentelor religioase.

Competențe:

Parcurgerea cursului dă posibilitatea studenților de a vehicula cunoştiințe esențiale cu privire la antropologia culturală în general şi antropologia religiilor în particular. Studenții deprind abilitatea de a elabora lucrări ştiiințifice pe teme culturale şi religioase, se familiarizează cu o perspectivă interdisciplinară de abordare, le dezvoltă capacitatea de a integra cunoştințele dobîndite în analize comparative ale altor discipline, capacitatea de a pune în dialog membri ai unor comunități cu

mentalități şi opțiuni culturale şi religioase diferite şi cu tipuri comportamntale diverse, le dă posibilitatea de înțelegere a transformărilor pe care le suferă azi cultura în strînsă relație cu religiile.

Tematică:

1. Antropologia culturală şi relația ei cu alte discipline. Principalele curente ale antropologiei culturale: evoluționismul, mutaționismul, difuzionismul, funcționalismul, structuralismul.
2. Antropologia culturală şi antropologia religiilor
3. Cultură, religie, religiozitate. Aspecte ale experienței religioase. Schema generală a experienței religioase . Schema reprezentării modelului jungian al sufletului, după Anthony Stevens. Coordonatele necesare pentru scrutarea gîndirii mitice şi magice după Lucian Blaga
4. Mentalități monoteiste, henoteiste, panteiste, panenteiste, politeiste
5. Gîndire simbolică şi simbol religios
6. Mitul. Imaginarul mitic şi religios. Funcția imaginativă şi instituirea identitară
7. Dezvrăjirea lumii şi recuperarea identității
8. Gîndire magică şi religie
9. Mentalități tradiționale. Comunități tradiționale şi minorități religioase. Aspecte generale ale gîndirii grupărilor fundamentaliste în religiile Cărții
10. Motivul antropologic al țapului ispăşitor. Depăşirea conflictelor prin politici ale conviețuirii şi ale recunoaşterii reciproce.
11. Secularizarea şi lumea globală
12. Dezbateri finale asupra temelor discutate.

Bibliografie generală:

Achim Mihu, Antropologie culturală, Ed. Napoca Star, Cluj, 2000
Andre Comte-Sponville, Mic tratat al marilor virtuți, Ed. Univers, Bucureşti, 1998.
Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence,* University of California Press, Berkeley, 1987.
Aurel Codoban, *Sacru şi ontofanie*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998.

Benedict Anderson, *Comunităţi imaginate. Reflecţii asupraoriginii şi răspîndirii naţionalismului*, Ed. Integral, Bucureşti, 2000

Bhikhu Parekh, *Religion and Public Life*, în *Church, State and Religious Minorities*, Edited by Tariq Modood, Policy Studies Institute, 1997.

Bronislaw Malinowski, *Magie, ştiinţă şi religie*, Ed. Moldova, Iaşi, 1993.

Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Claude Dubar, *Criza identităţilor. Interpretarea unei mutaţii*, Ed. Ştiinţa, Chişinău, 2003.

Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, Editura Politică, Bucureşti.

Claude Riviere, *Socio-antropologia religiilor*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000.

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, FontanaPress, New York, 1993.

Critina Gavriluță, *Antropologia vizuală la început de mileniu III. Realităţi româneşti şi perspective europene* în Sorin Todor Maxim, Bogdan Popoveniuc (coord.), Mileniul III. Dialogul umanismelor?, Suceava, Editura Universității Suceava, 2006, pp.459-476.

Frank J. Lechner, *Global Fundamentalism*, în Frank J. Lechner and John Boli (eds.), *The Globalization Reader*, Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, 2000.

Georges Bataille, *Partea Blestemată. Eseu de economie generală*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1994.

Georges Gusdorf, *Mit şi metafizică,* Ed. Amarcord, Timişoara, 1996.

Georgeta Marghescu, *Introducere în antropologia culturală*, Editura Fundației "România de Mâine", Bucureşti, 1999.

Gilbert Durand, *Aventurile imaginii,* Ed, Nemira, Bucureşti, 1999.

J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997.

James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1995.

Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.

John R. Hinnells (ed.),T*he Routledge Companion to the Study of Religion*, Routledge, London, 2005.

John Tomlinson, *Globalizare şi cultură*, Ed. Amarcord, Timişoara, 2002.

Jose Casanova, *Public religions in the Modern World,* University of Chicago Press, Chicago, 1994.

Lucian Blaga, Despre gîndirea magică, în Opere, vol. 10, Ed. Minerva, Bucureşti, 1987.

Marc Auge, *Religie şi antropologie*, Ed. "Jurnalul Literar", Bucureşti, 1995.

Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii*, *Dezvrăjirea lumii. O istorie plitică a religiei*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1995.

Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, Ed. Polirom, Iaşi, 1996.

Michael Walzer, *Despre tolerare*, Ed. Institutului European, Iaşi, 2002.

Michel Meslin, *Ştiinţa religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.

Mircea Eliade, *Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise şi mistere,*Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995.

Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992.

Mircea Miclea, *Ecumenismul universitar*, în Ioan –Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, în Ioan –Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România.Colocviul internaţional desfăşurat la Cluj-Napoca în zilele de 10-11 mai 2002,* Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2003.

Nicolae Panea, *Antropologia culturală şi socială*, Ed. Omniscop, Craiova, 2000.

Nicu Gavriluță, *Antropologie socială şi culturală*, Curs, Facultatea de Filosofie, UAIC, Iaşi, 2007.

Norman Geisler, *Filosofia religiei*, Editura Cartea Creştină, Oradea, 1999.

Pascal Lardellier, *Teoria legăturii rituale. Antropologie şi comunicare*, Ed. Tritonic, Bucureşti, 2003

Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea,* Editura Amarcord, Timişoara, 2001.

Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview" în Peter Berger (ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Relgion and World Politics*, William B. Erdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1999.

Raoul Girardet, *Mituri şi mitologii politice*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1997.

Rene Girard, *Ţapul ispăşitor*, Editura Nemira, Bucureşti, 2000.

Rene Girard, *Violenţa şi sacrul*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1995.

Roger Caillois, *Mitul şi omul*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2000.

Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, London, 1994.

Sandu Frunză, *Fundamentalismul religios şi noul conflict al ideologiilor*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003.

Sandu Frunză, *Iubirea şi transcendenţa*, Ed. Dacia, Cluj, 1999.

Simona Nicoară, *Naţiunea modernă. Mituri, simboluri, ideologii*, Ed. Accent, Cluj-Napoca, 2002.

Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California, 2003.
Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1995.

Programarea întîlnirilor:

Săpt. 1-2: Antropologia culturală şi relația ei cu alte discipline. Principalele curente ale antropologiei culturale: evoluționismul, mutationismul, difuzionismul, funcționalismul, structuralismul.

Claude Levi-Strauss, *Locul antropologiei în cadrul ştiinţelor sociale şi probleme puse de predarea ei* în *Antropologia structurală,* Ed. Politică, Bucureşti, 1978, pp. 417-463.
Nicolae Panea, *Antropologia culturală şi socială*, Ed. Omniscop, Craiova, 2000, pp. 16-41.
Achim Mihu, Antropologie culturală, Ed. Napoca Star, Cluj, 2000, pp. 13-28.
Nicu Gavriluță, *Definiții ale antropologiei sociale şi culturale* în Antropologie socială şi culturală, Curs, Facultatea de Filosofie, UAIC, Iaşi, 2007, pp. 1-39.

Săpt. 3: Antropologia culturală şi antropologia religiilor

Claude Riviere, *Divizarea ştiinţei religiilor* în Socio-antropologia religiilor, Ed. Polirom, Iaşi, 200, pp. 9-10.
Michel Meslin, *Despre antropologia religioasă*, în Ştiința religiilor, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 271-279.
Rosalind I. J. Hackett, *Antrhropology of religion* în The Routledge Companion to the Study of Religion, ed. by John R. Hinnells, Routledge, London, 2005, pp. 164-181.

Săpt. 4: Cultură, religie, religiozitate. Aspecte ale experienței religioase. Schema generală a experienței religioase . Schema reprezentării modelului jungian al sufletului, după Anthony Stevens. Coordonatele necesare pentru scrutarea gîndirii mitice şi magice după Lucian Blaga.

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, FontanaPress, New York, 1993, pp. 87-125.
Lucian Blaga, Despre gîndirea magică, în Opere, vol. 10, Ed. Minerva, Bucureşti, 1987, pp. 263-285.
Norman Geisler, *Filosofia religiei*, Editura Cartea Creştină, Oradea, 1999, pp. 13-74.
Aurel Codoban, Sacru şi ontofanie, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, pp. 27-45.

Săpt. 5: Mentalități monoteiste, henoteiste, panteiste, panenteiste, politeiste

James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1995, pp. 17-39.
J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, pp. 145-212.
Sandu Frunză, *Iubirea şi transcendența*, Ed. Dacia, Cluj, 1999, pp. 17-30.
Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 3035-404.

Săpt. 6: Gîndire simbolică şi simbol religios

Gilbert Durand, *Aventurile imaginii*, Ed, Nemira, Bucureşti, 1999, pp. 107-124.
Michel Meslin, *Ştiința religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 213-239
Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 85-138.
Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 399-418.

Săpt. 7: Mitul. Imaginarul mitic şi religios. Funcția imaginativă şi instituirea identitară

Robert T. Segal, *Myth and ritual* în The Routledge Companion to the Study of Religion, ed. by John R. Hinnells, Routledge, London, 2005, pp. 355-378.
Claude Dubar, *Criza identităților. Interpretarea unei mutații*, Ed. Ştiința, Chişinău, 2003, pp. 125-154.
Roger Caillois, *Mitul şi omul*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2000, pp 11-27.

Săpt. 8: Dezvrăjirea lumii şi recuperarea identităţi

Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii*, *Dezvrăjirea lumii. O istorie plitică a religiei*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1995, 25-60.
Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview" în Peter Berger (ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Relgion and World Politics*, William B. Erdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1999.
Pascal Lardellier, *Teoria legăturii rituale. Antropologie şi comunicare*, Ed. Tritonic, Bucureşti, 2003, pp. 9-33.

Săpt. 9: Gîndire magică şi religie

Bronislaw Malinowski, *Magie, ştiinţă şi religie*, Ed. Moldova, Iaşi, 1993, pp. 45-65.
Lucian Blaga, *Despre gîndirea magică*, în Opere, vol. 10, Ed. Minerva, Bucureşti, 1987, pp. 291-3003.
Claude Riviere, *Reinterpretarea magiei*, în Socio-antropologia religiilor, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, p. 121-131.
Marc Auge, *Religia între magie şi filosofie*, în Religie şi antropologie, Ed. Jurnalul literar, Bucureşti, 1995, pp. 34-41.
Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, pp. 25-33

Săpt. 10-11: Mentalităţi tradiţionale. Comunităţi tradiţionale şi minorităţi religioase. Aspecte generale ale gîndirii grupărilor fundamentaliste în religiile Cărţii

Benedict Anderson, *Comunităţi imaginate. Reflecţii asupraoriginii şi răspîndirii naţionalismului*, Ed. Integral, Bucureşti, 2000, pp. 14-39.
Bhikhu Parekh, *Religion and Public Life*, în *Church, State and Religious Minorities*, Edited by Tariq Modood, Policy Studies Institute, 1997.
Sandu Frunză, *Fundamentalismul religios şi noul conflict al ideologiilor*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003, pp. 75-135.

Săpt. 12: Motivul antropologic al țapului ispăşitor. Depăşirea conflictelor prin politici ale conviețuirii şi ale recunoaşterii reciproce.

Rene Girard, *Țapul ispăşitor*, Editura Nemira, Bucureşti, 2000, pp. 5-31.
Andre Comte-Sponville, Mic tratat al marilor virtuți, Ed. Univers, Bucureşti, 1998, pp. 175-192.
Michael Walzer, *Despre tolerare*, Ed. Institutului European, Iaşi, 2002, pp. 10-35.
Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
Michael Barnes, *Religious pluralism* în The Routledge Companion to the Study of Religion, ed. by John R. Hinnells, Routledge, London, 2005, 392-406.

Săpt. 13: Secularizarea şi lumea globală
Judith Fox, *Secularization* în The Routledge Companion to the Study of Religion, ed. by John R. Hinnells, Routledge, London, 2005, pp. 291-305.
Frank J. Lechner, *Global Fundamentalism*, în Frank J. Lechner and John Boli (eds.), *The Globalization Reader*, Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, 2000.
Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, London, 1994.
John Tomlinson, *Globalizare şi cultură*, Ed. Amarcord, Timişoara, 2002, pp. 9-50

Săpt. 14: Dezbateri finale asupra temelor discutate.

Evaluare:

1. intervenții şi activități în cadrul cursurilor şi seminariilor 30 % din nota finală
2. examen scris 70% (din care: 25 % pentru elementele de tehnică a redactării unei lucrări, inclusiv capacitatea de a folosi bibliografia cursului; 50% pentru capacitate de expunere şi sinteză; 25 % pentru originalitate şi creativitate).

Detalii organizatorice, gestionarea situațiilor excepționale

Prezența la orele de curs nu este obligatorie.
Prezentarea la examen nu este condiționată de un număr minim de prezențe sau lucrări practice.

Plagiat se va considera orice lucrare care se constată a fi în proporție de cel puțin 30% copiată dintr-o altă sursă, iar utilizarea plagiatului la lucrările elaborate va determina anularea evaluării.
Utilizarea fraudei în cazul examenului va determina automat sistarea procesului de examinare şi evaluarea cu nota 1 (unu).

1. **Antropologia culturală şi relaţia ei cu alte discipline. Principalele curente ale antropologiei culturale: evoluţionismul, mutaţionismul, difuzionismul, funcţionalismul, structuralismul.**

Text pentru lectură:

Nicu Gavriluţă, *Definiţii ale antropologiei sociale şi culturale* în Antropolige socială şi culturală, Curs, Facultatea de Filosofie, UAIC, Iaşi, 2007, pp. 1-39

„Una dintre definiţiile antropologiei sociale este oferită de Claude Lévi-Strauss. Potrivit acestuia, antropologia socială este ştiinţa cunoaşterii globale "a omului, cuprinzând subiectul în toată extinderea lui istorică şi geografică, aspirând la o cunoaştere aplicabilă ansamblului dezvoltării umane de la hominizi la rasele moderne şi căutând să ajungă la concluzii pozitive sau negative, valabile însă pentru toate societăţile umane de la marele oraş modern şi până la cel mai mic trib melanezian"[1].

Într-o altă definiţie, antropologia socială este considerată ca fiind ştiinţa care se ocupă cu studiul "originii, dezvoltării, unităţii şi diversităţii omului, considerat deopotrivă din perspectivă biologică şi culturală"[2].

Antropologia socială "studiază cutumele, instituţiile sociale şi valorile unui popor şi modul în care ele interacţionează"[3]. Disciplina a apărut în Marea Britanie pentru a denumi catedra şi specializarea lui sir James Frazer. Remarcăm aici prezenţa temeinică a tradiţiei britanice, unde accentul cade pe social – pe grupul social, de exemplu – înţeles ca subiect al culturii.

O altă definiţie consideră că antropologia culturală cercetează "toate domeniile care constituie natura umană: biologicul, societatea şi cultura. Ea relevă totodată relaţiile mutuale, foarte strânse dintre aceste domenii"[4].

Antropologia culturală este şi un termen care numeşte tradiţia cercetării antropologice din SUA, această tradiţie cuprinzând arheologia preistorică, lingvistica antropologică şi studiul comparativ al culturilor şi societăţilor umane. În acest sens, antropologia culturală cercetează:

- cultura – ca fenomen autonom, diferită de social şi biologic;
- istoria şi difuziunea culturilor;

- psihologia personalităților culturale.

Autori precum Maria Barbara Watson-Franke şi Lawrence Watson vor lărgi obiectul de studiu al antropologiei culturale la *descrierea*, *explicarea* şi *interpretarea* fenomenelor culturale. Cu timpul însă, cu *descrierea* s-a ocupat în mod specific etnografia, cu *explicarea* etnologia, iar *interpretarea* fenomenelor a rămas în sarcina hermeneuticii.

Antropologia socială, în schimb, vede în cultură o caracteristică a grupului social, legând direct fenomenul cultural de dimensiunea socialului. În joc este, de data aceasta, tradiția britanică. Preluăm această interpretare a lui Firth, Kroeber şi Lévi-Strauss care vede în antropologia socială şi culturală două fețe ale aceleaşi realități. Suntem însă atenți şi la diferențele dintre cele două ipostaze ale antropologiei. Astfel, antropologia socială pune accentul pe o *abordare sincronică* (Claude Lévi-Strauss) a realității, iar antropologia culturală pe dimensiunea diacronică (cea referitoare la evoluția fenomenelor în timp).

Dincolo de aceste diferențe există asemănări care converg către existența aceluiaşi obiect de studiu al disciplinei ».

Text pentru lectură:

Claude Levi-Strauss, *Locul antropologiei în cadrul ştiințelor sociale şi probleme puse de predarea ei*

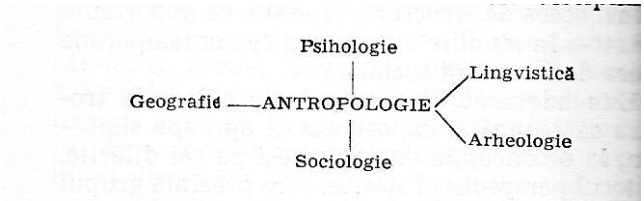
„Este important, într-adevăr, să ne pătrundem de la început de acest adevăr: antropologia nu se deosebeşte de celelalte ştiințe umaniste şi sociale printr-un subiect de studii care i+ar fi propriu. Istoria ar fi vrut ca ea să înceapă prin a se interesa de societățile zise „sălbatice" sau „primitive" ... Acest interes este tt mai mult împărtăşit şi de alte discipline şi anume demografia, psihologia socială, ştiința politică şi dreptul. Pe de altă parte asistăm la fenomenul curios că antropologia se dezvoltă, în timp ce aceste societăți tind să dispară sau, cel puțin, să-şi piardă caracterele distinctive. Aceasta înseamnă că antropologia nu este legată în mod absolut de topoarele de piatră, de totemism, de poligamie. Dealtfel, ea a demonstrat-o clar în cursul ultimilor ani, cînd unii antropologi au început să se îndrepte spre studiul societăților zise „civilizate". Ce este atunci antropologia? Să ne mărginim pentru moment a spune că ea derivă dintr-o anumită concepție despre lume sau dintr-o modalitate originală de a pune probleme, descoperite, şi una, şi cealaltă, cu ocazia studiului fenomenelor

sociale, nu neapărat mai simple (cum se crede atît de frecvent) decît acelea ce au loc în societatea din care face parte observatorul, dar care, din cauza marilor descoperiri pe care le prezintă în raport cu acestea din urmă, scot în evidență anumite proprietăți generale ale vieții sociale, care devin obiectul antropologului...

În țările anglo-saxone, antropologia vizează o cunoaştere globală a omului, cuprinzînd subiectul în toată extinderea sa istorică şi geografică, aspirînd la o cunoaştere aplicabilă ansamblului dezvoltării umane de la, să spunem, hominizi pînă la rasele moderne şi căutînd să ajungă la concluzii, pozitive sau negative, valabile, însă, pentru toate societățile umane, de la marele oraş modern pînă la cel mai mic trib melanezian....

Dacă vrem să rămînem la sensul însuşi al cuvintelor „cultural" şi „social", deosebirea nu este prea mare. Noțiunea de cultură este de origine engleză, fiindcă lui Tylor îi datorăm de a fi definit-o pentru prima oară ca „acel tot complex care include cunoaştere, crednță, artă, moravuri, lege, tradiție şi alte cîteva aptitudini şi obişnuințe dobîndite de om ca membru al societății". Ea se referă, aşadar, la deosebirile caracteristice existente între om şi animal, dînd astfel naştere unei opoziții, rămasă de atunci clasică, între *natură* şi *cultură*...

Indiferent dacă se proclamă „socială" sau „culturală", antropologia aspiră întodeauna la cunoaşterea *omului total*, considerat într-un caz pe baza *producțiilor* sale, în celălalt pe baza *reprezentărilor* sale. Apare astfel clar că o orientare „culturalistă" apropie antropologia de geografie, de tehnologie şi de preistorie, pe cînd orientarea „sociologică" îi creează afinități mai directe cu arheologia, istoria şi psihologia. În ambele cazuri există o legătură deosebit de strînsă cu lingvistica, fiindcă limbajul este în acelaşi timp *faptul cultural* prin excelență (care îl deosebeşte pe om de animal) şi acela prin intermediul căruia se stabilesc şi se perpetuează toate formele vieții sociale. Este logic deci ca structurile academiceanalizate de raportul general să refuze cel mai adesea să izoleze antropologia şi o aşează mai curînd „în constelație", ca să spunem aşa, cu una sau cîteva dintre următoarele discipline:



În schema de mai sus, relațiile „orizontale” corespund mai ales perspectivei antropologiei culturale, cele „verticale” aceleia a antropologiei sociale, iar cele „oblice” amîndurora.”

Text pentru lectură:

Nicolae Panea, *Antropologia culturală şi socială*, Ed. Omniscop, Craiova, 200, pp. 87 şi urm.

Ramuri ale antropolgiei culturale şi sociale:

1) *Antroplogia lingvistică sau etnosemantica*- se ocupă cu studiul naturii limbajului, a dimensiunii sale culturale;
2) *antropologia psihologică* – analizează resorturile psihice ale comportamentului social, defineşte noțiunile de personalitate, de grup, dimensiunea psihică a caracterului național;
3) *antropologia economică* – identifică modurile tradiționale de a munci, controlul asupra pămîntului, tehnologiile tradiționale, tipurile de distribuție, de schimb şi de subzistență;
4) *antropologia parentală* – studiază sistemul de relații familiale, tipuri de familii, regalitatea şi descendența;
5) *antropologia politică* – se ocupă cu studiul organizațiilor politice, formelor de organizare de grup şi de contract social;
6) *antropologia religioasă* – se ocupă cu studiul tipurilor de religie, fenomenele religioase, raporturile dintre ritual, ceremonie, mit, formele diverse de magie şi raporturile acestora cu sfera clasică a religiosului;
7) *antropologia schimburilor culturale* – studiază probleme legate de inovație, aculturație, difuziune, modernizare, genocid cultural, dinamica culturală globală.

Text pentru lectură:

Achim Mihu, *Viziunea holistă în antropologia culturală* în Antropologie culturală, Ed. Napoca Star, Cluj, 2000, pp. 26-27.

„Antropologia culturală, înțeleasă ca o antropologie generală, are o vocație holistă, atorcuprinzătoare. Această caracteristică face din ea o disciplină integratoare a tuturor

ştiinţelor sociale şi disciplinelor umaniste, asigurîndu-i un fel de statut aparte.În ce constă viziunea holistă a antropologiei? Este necesar să fie relevate mai multe aspecte:

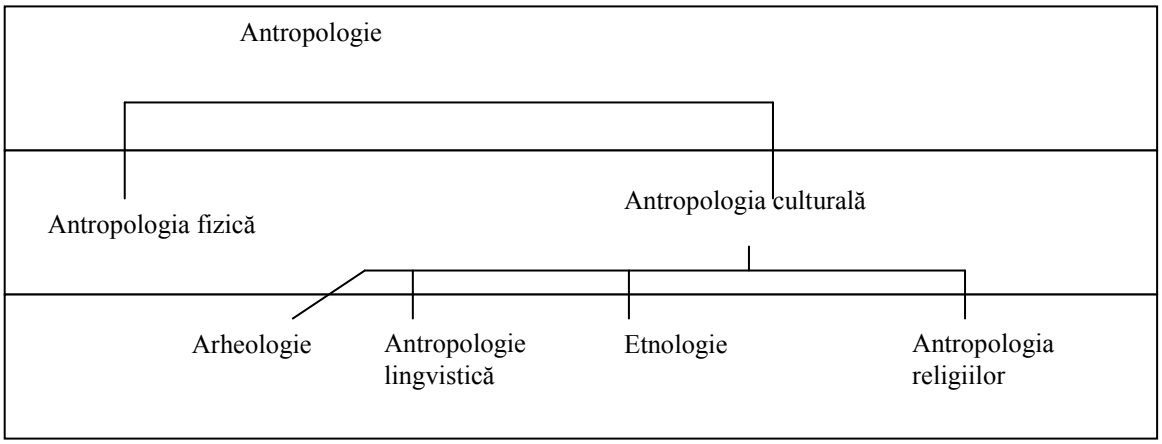
1. Ea nu se ocupă doar de o parte a lumii, să spunem de Europa. O lungă perioadă de timp, în vest, a domnit o orientare europocentristă. În obiectivele de studiu ale antropologiei intră toate societăţile şi culturile lumii. Nu sunt omise nici Australia, nici insulele din Pacific.
2. 2. Perspectiva în care ea priveşte timpul nu se reduce doar la prezent, cum fac de cele mai multe ori sociologii. Antropologia culturală studiază viaţa culturală şi socială în trecutul omenirii, în prezent şi încearcă să îşi imagineze cum va arăta viitorul.
3. Antropologia culturală, aşa cum am mai arătat, studiază toate domeniile ce constituie natura umană: biologicul, societatea şi cultura. Ea relevă totodată relaţiile mutuale, foarte strînse dintre aceste domenii.
4. caracterul holistic al antropologiei culturale rezultă din ansamblul de ramuri şi subramuri din care este constituită. De aici decurge caracterul multidisciplinar care este organic antropologiei.
5. În sfîrşit, trebuie să spunem că antropologia culturală se bazează pe o paradigmă (o teorie generală), un orizont deosebit de larg ce favorizează holismul. Această paradigmă este constituită din cîteva elente importante: viziune aintegralistă – toate aspectel culturii sunt privite în intedependenţa lor reciprocă; viziunea adaptativă – cultura este privită ca fiind constituită din strategii de adaptare la mediu; viziunea contextuală – are în vedere legăturile dintre societate şi cultură, dintre societăţi, dintre culturi, tendinţele accentuate de integrare a lumii; viziunea dinamică – ceva ce există este permanent supus schimbării, se schimbă condiţiile scopurile, strategiile, cunoaşterea şi, astfel, procesele ce constituie cultura omului. Umanitatea evoluează permanent."

Text de comentat cu studenţii:

Claude Levi-Strauss: „cea mai importantă contribuţie adusă de antropologie ştiinţelor sociale constă în a fi introdus (de altfel în mod inconştient) această distincţie capitală între două modalităţi de existenţă socială: un gen de viaţă înţeles la origine ca tradiţional şi arhaic, care este înainte de toate, cel al societăţilor autentice, şi forme de apariţie mai recentă, din care primul tip nu este, desigur, absent, însă în care grupurile

imperfect şi incomplet autentice sînt organizate în cadrul unui sistem vast, el însuşi marcat de inautenticitate."

2. Antropologia culturală şi antropologia religiilor



Text pentru lectură:

Claude Riviere, *Divizarea ştiinţei religiilor* în Socio-antropologia religiilor, Ed. Polirom, Iaşi, 200, pp. 9-10.

„De religios se ocupă atîtea discipline, încît locul demersului nostru trebuie stabilit în raport cu alte abordări:

- *Antropologia religioasă* nu se mărgineşte la a descrie, a inventaria, a clasifica faptele religioase; ea priveşte religia ca pe o parte a culturii şi încearcă să explice asemănările sau deosebirile dintre fenomenele religioase din diverse societăţi, fără a privilegia instituţia monoteistă care ne-a modelat conştiinţele nouă, occidentalilor. Antropologia religioasă nu se închide nici în Antichitate, nici în Lumea a Treia, ci se ocupă deopotrivă de riturile nepaleze, de miturile papuaşe, de şamanii din Siberia şi de exorciştii din Bretania. Multă vreme, ea şi-a concentart atenţia asupra societăţilor mici, cu un grad de cultură redus, uneori arhaice, în care, adeseori, fenomenul tribal şi cel religios se confundă. Antropologia religioasă se angajează, evidet, în schimburi de informaţii, de puncte de vedere şi de metode cu o serie de discipline învecinate care îşi propun, toate, să deschidă calea spre înţelegerea religiosului.

- *Sociologia religioasă*, aşa cum a inaugurat-o max weber, se ocupă cu precădere de religiile Cărții din sînul marilor civilizații, cu o cercetare uneori cuantificată a credințelor, practicilor şi formelor de organizare religioasă din societățile complexe şi urbanizate.
- *Istoria religiilor*, apărută o dată cu evoluționimul, în secolul XIX-lea, studiază şi compară instituții, credințe şi culte de+a lungul timpului şi în diverse spații. Ea urmăreşte dezvoltarea istorică a ieilor şi structurilor religioase, constituind un rezervor de experiențe trecute şi prezente de care antropologul nu se poate dispensa.
- *Psihologia religiei*, care curpinde interpretări psihanalitice, abordează faptele religioase în forma lor existențială: modalități de exprimare a sacrului în om, în funcție de vîrstă, de sex sau de personalitatea de bază; variația adeziunilor, trăirea efectivă a ritului...
- *Fenomenologia religiilor* porneşte de la principiul că sacrul este resimțit de om ca o sursă de transformare interioară, nu numai a obiectivare a unui sacru exterior omului, ci ca mărturie a unei relații cu o forță superioară care năpădeşte conştiința şi căreia omului îi poartă dragoste, teamă, respect.
- *Filosofia religiei* cercetează coerența logică a diverselor sisteme religioase şi reflectează asupra teoriilor lor explicative: semnificația termenilor cheie, recurențe tematice, tipuri de raționament, influențe ale unui anume mod de gîndire asupra credinciosului şi asupra grupului din care face el parte.
- *Teologia religiilor* monoteiste se prezintă ca o ştiință normativă condiționată de credința în propriu-i adevăr revelat de Dumnezeu. Se vrea exclusivă şi răspunde la întrebarea: „Ce trebuie să credem?". Interpretările teologiei prevalează la un moment dat într-o religie care, drept urmare, rosteşte anateme şi combate erezia aşa cum o înțelege ea."

Text pentru lectură:

Michel Meslin, *Despre antropologia religioasă*, în Ştiința religiilor, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 271-279.

„Fiindcă în toate stadiile istoriei religioase a umanității, ca şi la fiecare nivel metodologic, pretutindeni, pe om l-am întîlnit mai întîi, pe omul în căutarea unui sacru pe care-l exprimă prin diferitele lui limbaje şi condiționări psihosocilogice.

Armătura esențialistă a ştiinței religiilor este aşadar, în mod necesar, o antropologie religioasă care tinde să depăşească simpla descrire în timp şi spațiu, pentru a studia comportamentele umane în fața sacrului...

Aşadar, orice antropologie trebuie să țină seama de activitatea religioasă a omului, cel puțin în măsura în care religia poate apărea ca o formă de control a lui cu privire la universul său cotidian, dar şi ca un mijloc de a se defini în lume şi față de semenii săi. Cosmogonie şi organizare socială, sînt, după cum am vazut, întotdeauna strîns legate în miturile de suveranitate. Or, în orice analiză antropologică a faptului religios sînt posibile două demersuri. Primul, dialectic, analizează opoziția dintre natural şi supranatural, dintre sacru şi profan, ordinar şi extraordinar, normal şi miraculos cu riscul de a se pierde în opoziții deseori mult prea schematice. Al doilea, insită cu mai multă precizie asupra naturii însăşi a fenomenului religios. Religia este concepută ca o cunoaştere care serveştede bază şi determină o acțiune, vizînd integrarea totală a trăirii umane...

Aşadar religia, oricare ar fi forma numită pe care o îmbracă, explică totodată omul şi lumea şi pe om în lume. Ea îi permite să îndeplinească un anumit numar de acțiuni şi să mențină coeziunea socială, să justifice tot ce reglementează existența colectivă. Dar acțiunile rituale se concentrează asupra etapelor esențiale ale vieții individului: cu ocazia naşterii, pubertății, trecerii de la o treaptă de vîrstă la alta, căsătoriei şi morții. Deopotrivă factor de coerență şi de coeziune, religia procură omului un sentiment de securitate, într-o lume naturală care-i poate părea periculoasă în măsura în care nu o stăpîneşte cu totul şi într-o societate în care ea încearcă să regleze relațiile dintre oameni. Ea răspunde astfel unor anxietăți individuale cît şi angoaselor colective. Ştim bine că organizarea religioasă a timpului tinde astfel să dea siguranță omului față de această scurgere iremediabilă a uni timp care-l duce spre moarte. Conform acestei concepții – care, între altele, este cea a lui R. Benedict şi C. Kluckohn şi se alătură funcționalismului lui Malinowski – orice religie, şi nu numai cele ale societății arhaice, se poate defini prin funcțiile ce exercită într-o societate umană şi prin răspunsurile pe care le dă întrebărilor pe care şi le pune omul cu privire la lume, viață, moarte, şi forțele care le dirijează cursul. Fundament al instituțiilor, religia pătrunde în orice viață colectivă şi se dovedeşte indispensabilă menținerii organizării sociale.

Fenomen uman, religia apare astfel ca răspunsul omului la exigențele înseşi ale prpriei lui condiții, care îl îmboldeşte să asigure coerența ființei sale identificîndu-se cu o realitate mai vastă şi mai durabilă decît el însuşi. Toate eforturile lui tind nu numai a-i

face suportabilă condiția sa în lume, ci mai ales a-i da un sens. Aşadar o religie va fi cu atît mai mult resimțită ca adevărată, cu cît ea va izbuti mai bine să-l ajute pe om să realizeze unitatea existenței lui. Această abordare antropologică a fenomenului religios îmi pare fundamentală, singura care este ştiințific posibilă. Fiindcă dacă definim religia ca ansamblu al regulilor ce unesc omul cu sacrul, nu izbutim să dăm seamă de cel de al doilea termen al relației. Aşa cum sînt, ştiințele omului nu pot sesiza supranaturalul. Cu modestie, dar cu luciditate, trebuie să afirmăm necontenit că nu ajungem la sacru decît prin intermediul omului. În întreaga sa operă, P. Tillich s-a străduit să demonstreze că religia era indisolubil legată de cultură şi că este falsă separarea sacrului de profan. Pentru că rădăcinile fenomenului religios sînt adînc implantate în adîncurile oricărei culturi umane."

Text de interpretat cu studenții

Michel Meslin: „De fiecare dată cînd o ființă umană îşi dă seama că ea constituie o întrebare pusă ei înseşi ca şi celorlalte, că nu este imanentă sieşi şi că nu deține întregul răspuns pentru ființa sa proprie, ea întîlneşte atunci, într-un anumit fel, sacrul... Pentru că dincolo de aceste forme ale unui sacru trăit pe care ne străduim să-l înțelegem, este esența însăşi a ființei umane pe care o întrevedem în relațiile sale cu această realitate misterioasă pe care o acceptă sau o o refuză, ca ghid şi referință a propriei vieți. După aceea, totul este tăcere şi treaba fiecăruia. Căci nimeni nu ne poate revela nimic care să nu se afle deja, pe jumatăte adormit, în zorii cunoaşterii noastre. Şi ajungem, în sfîrşit, în pragul propriei noastre conştiințe."

3. Cultură, religie, religiozitate. Aspecte ale experienței religioase. Schema generală a experienței religioase. Schema reprezentării modelului jungian al sufletului, după Anthony Stevens. Coordonatele necesare pentru scrutarea gîndirii mitice şi magice după Lucian Blaga

Texte pentru lectură:

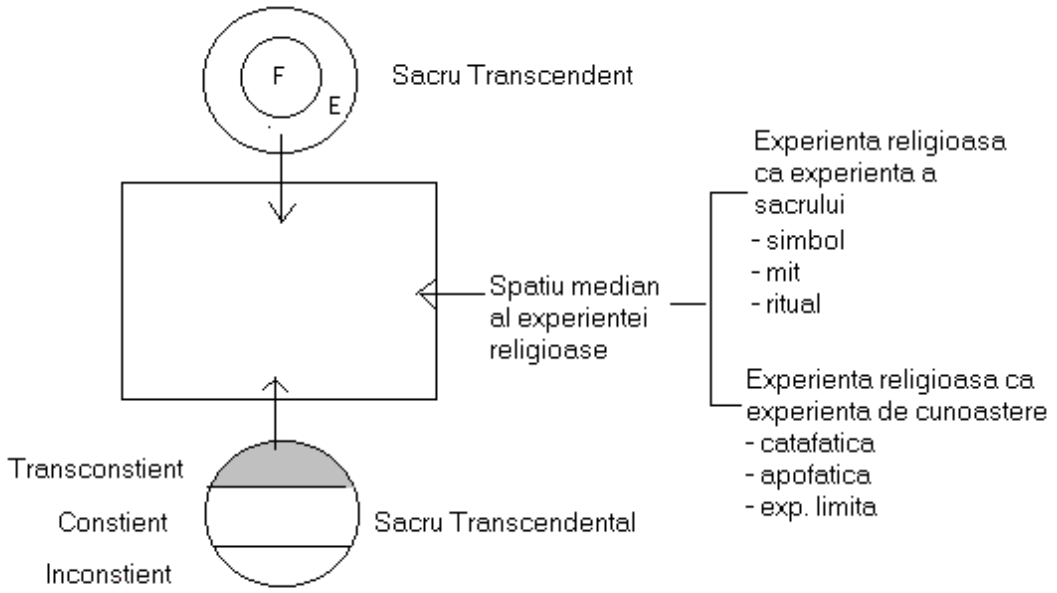
C. Geertz, *Religion as a Cultural System*

Definiția culturii: "un model (pattern) de înțelesuri încorporate în simboluri transmise istoric; un sistem de concepții moştenite, exprimate în forme simbolice, prin

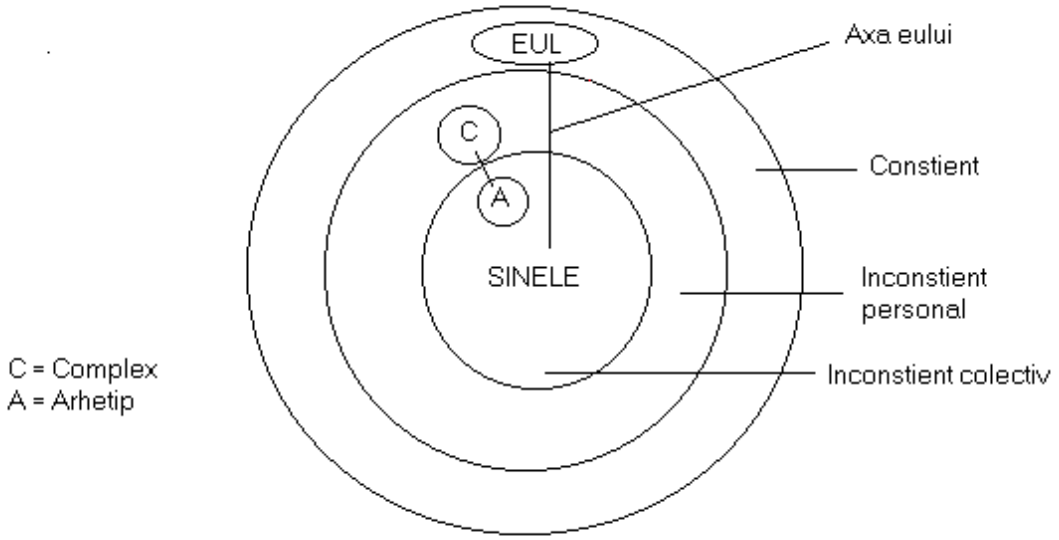
intermediul cărora oamenii comunică, perpetuează şi dezvoltă concepţia lor şi atitudinile despre viaţă".

Definiţia religiei: "1) un sistem de simboluri care acţionează pentru a 2) stabili dispoziţii şi motivaţii puternice, persistente şi de durată şi 3) formularea unor concepţii de natură generală asupra existenţei şi 4) înzestrarea acelor concepţii cu o asemenea aură de factualitate încît 5) dispoziţiile şi motivaţiile par extreme de realiste".

Schema generală a experienţei religioase



Schema reprezentării modelului jungian al sufletului, după Anthony Stevens



Coordonatele necesare pentru scrutarea gîndirii mitice şi magice după Lucian Blaga

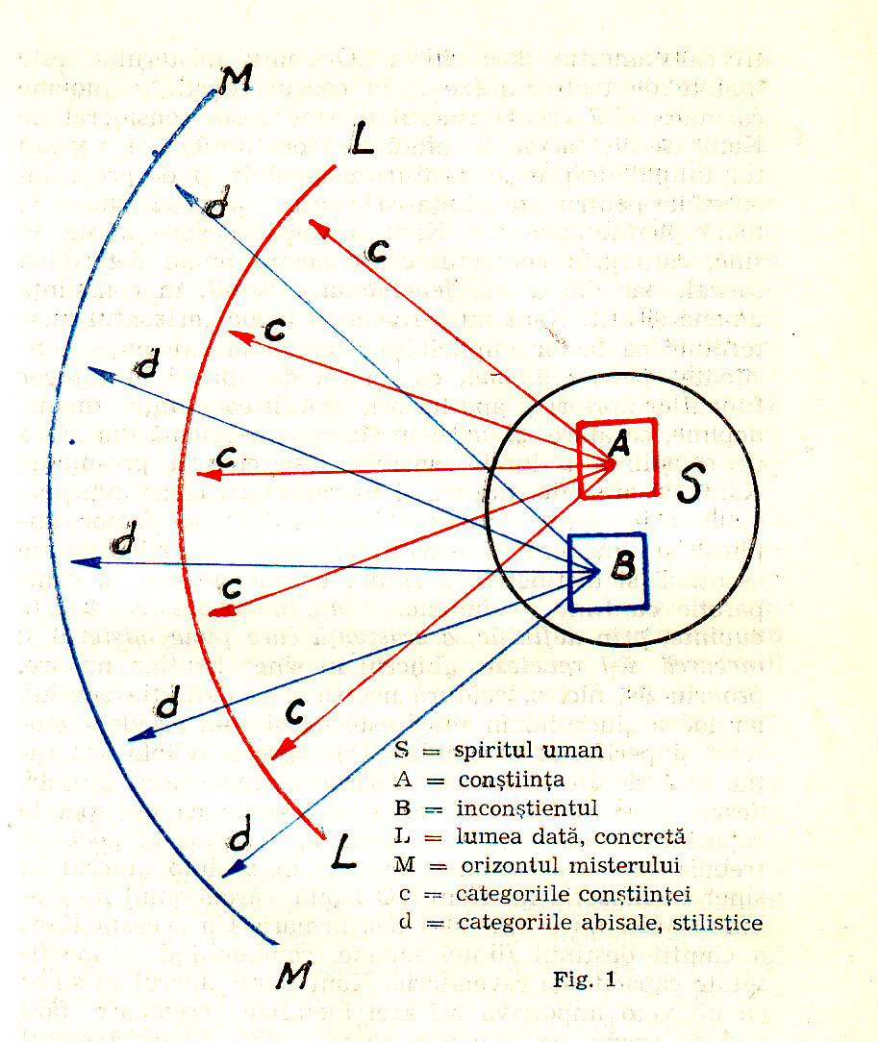


Fig. 1

Texte pentru interpretare cu studenţii

Ludwig Feuerbach, *Esenţa Creştinismului*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961.

"Dacă, prin urmare, scrierea mea este negativă, ireligioasă, ateistă, să se ia în considerare că ateismul – cel puţin în sensul acestei scrieri – este secretul religiei însăşi, că religia însăşi, ce-i drept, nu la suprafaţă, dar în fond, nu conform părerii şi închipuirii ei, dar în esenţa ei adevărată şi intimă, nu crede defapt în nimic altceva decît în adevărul şi divinitatea fiinţei umane." (p. 18).

“Religia este visul spiritului uman. Dar chiar în vis nu plutim în nimica sau în cer, ci ne aflăm pe pămînt – în domeniul realității, numai că nu zărim lucrurile reale în lumina realității şi necesității, ci în încîntătoarea aparență a imaginației şi arbitrarului. Eu nu constrîng deci religia – şi nici filosofia speculativă sau teologia – cu nimic mai mult decît doar îi deschid ochii sau mai curînd numai orientez în afară ochii ei întorşi înăuntru, adică transform numai obiectul din reprezentare sau închipuire în obiectul din realitate” (p. 21).

“Religia, cel puțin cea creştină, este atitudinea omului față de sine însuşi sau mai exact față de ființa sa, dar atitudinea față de ființa sa ca față de o altă ființă. Ființa divină nu este nimic altceva decît ființa umană sau mai bine spus: ființa omului despărțită de îngrădirile omului individual, adică real, corporal, obiectivată, adică intuită şi venerată ca o altă ființă proprie deosebită de el; toate determinările ființei divine sînt de aceea determinări ale ființei umane” (p. 45).

“Religia este dezbinarea omului cu sine însuşi” (p. 69).

“Omul este începutul religiei, omul este centrul religiei, omul este sfîrşitul religiei” (p. 239).

“În religie, omul îşi este sieşi scop sau îşi este sieşi obiect, ca obiect, ca scop al lui Dumnezeu. Secretul incarnării este secretul iubirii lui Dumnezeu față de om, însă secretul iubirii lui Dumnezeu este secretul iubirii omului față de sine însuşi. Dumnezeu suferă – suferă pentru mine – aceasta este suprema autosatisfactie, suprema siguranță de sine a simțirii omeneşti” (p. 368).

“Omul este Dumnezeul creştinismului, iar antropologia este secretul teologiei creştine” (p. 440).

4. Mentalităţi monoteiste, henoteiste, panteiste, panenteiste, politeiste

Politeism, panteism, monoteism alternativ

Dacă acceptăm cu Michel Delahoutre că putem distinge, la o privire de ansamblu, trei etape principale în dezvoltarea generală a Hinduismului, vom putea decela cel puţin trei perspective esenţiale asupra imaginii omului şi a divinităţii în această spiritualitate: una preponderent politeistă, una preponderent panteistă şi una cu accente monoteiste.

Prima etapă, caracterizată printr-o mare diversitate de atitudini şi discipline religioase se bazează pe practica adecavată care nu este impusă de vreo autoritate religioasă instituţionalizată, ci are ca fundament o atitudine naturală a hindusului care nu+şi consideră propria sa cultură şi spiritualitate ca fiind o religie, ci un mod de a fi, coexistent cu lumea. Astfel tradiţia culturală este cea care va duce la o interpretare imediată a religiei, care constiutie în acelaşi timp şi „legea" ce îl lasă pe fiecare să facă ce vrea cu condiţia să facă doar ceea ce tradiţia revelează ca fiind practică imemorială.[5]

Această etapă ne revelează un panteon indian de o minuţioasă diversitate în care cultele închinate unui mare număr de zei şi zeiţe, îmbrăcînd aspecte teriomorfe şi antropomorfe, ne pun în faţa unei tendinţe a spiritului religios tradiţional de a popula fiecare părticică, din cosmos, ca şi din lumea creată, cu nenumărate fiinţe invizibile a căror bunăvoinţă se încearcă a fi cîştigată prin invocaţii şi sacrificii.

Întregul fundal politeist al Hinduismului legat de perioada vedică a Indiei se adînceşte de la o perioadă la alta prin „fenomenul de demultilicare a divinităţii".[6]

O altă etapă începe cu perioada upanişadică în care înţelepţii încearcă să reînnoiască religia dîndu-i o dimensiune spirituală accentuată.era vorba de o disciplină spirituală adresată unei elite, structurată pe relaţia iniţiatică dintre un maestru spiritual şi un discipol care deplasa practica religioasă dinspre riturile exterioare oficiate de către om, înspre o ritualizare interioară în care discipolul trebuie să se autoreveleze ca fiinţă care prin cunoaşterea sinelui individual devine conştientă că în ceea ce are mai profund este identică cu sinele universal. Această practică religioasă care nu mai mizează pe eliberarea cu ajutorul zeilor c pe atitudinea spirituală în care omul se descoperă pe sine ca fiind identic cu Absolutul difuz prezent în lume, o numim etapa panteistă.

Într-o a treia etapă, ca urmare a exceselor la care se ajunge în atitudinea față de divinitățile panteonului care, dacă nu erau contrapuse, erau ignorate în raport cu concentrarea pe ritualizarea interioară, se propune o atitudine mai apropiată de fondul tradiției, cu o încărcătură religioasă care să servească drept cîmp fertil al înfloririi unei relații armonioase între atitudinea ritualică religioasă şi înțelepciunea care făcea apologia interiorizării.[7]

Această etapă a alianței între filosofie şi religgie se manifestă pîna ayi în hinduism în forma unui politeism evident, dar putem pune această etapă sub semnul unui „monoteism alternativ" deparece se poate observa în cadrul practicilor ritualice o tendință ca în relația interpersonală devoțională să se acorde importanță deoasebită doar unei singure divinități fără ca aceasta să ducă la vreo ocultare a zeităților panteonului.

Dincolo de aceste înclinații, este de neconceput în cultura hinduşilor ca o singură divinitate să epuizeze marea bogăție de răspunsuri pe care hindusul le aşteaptă la problemele sale de la zeii care asigură sacralitatea universului. Chiar dacă unul sau altul din aceste trei modele le-am găsi ca fiind mai adecvat pentru una sau alta dintre perioade, este evidentă şi îndreptățită poziția teoreticienilor care arată că spiritualitatea indiană este în toate timpurile în armonie concomitentă cu toate acestea.[8]

Texte de interpretat cu studenții:

Lao zi, *Cartea despre Dao şi Putere*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.

„Dao care poate fi rostit
Nu este eternul Dao,
numele care poate fi numit
Nu este eternul nume:
Fără nume,
Este mama celor zece mii de lucruri.
Astfel,
Întru totul lipsit de dorință,
Îi poți contempla ascunzişurile,
Iar întru totul aflat în dorință,
Îi poți contempla înfățişările." (1).

„Spirtiul văii e fără de moarte

Şi se cheamă „misterioasa femelă”.
Poarta misterioasei femele se cheamă
„rădăcina cerului şi a pământului”.
Necurmat, necontenit,
El pare că există,
Şi folosit, nicicînd nu istoveşte”. (6).

Confucius, *Analecte*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995.

„Cireşii sălbatici îşi învolbură floarea ...
Nu că nu m-aş gîndi la tine,
Dar e atît de mare depărtarea! ...
Maestrul spune: „Dacă într-adevăr ar tînji după ea,
Ar mai conta oare depărtarea?” (9.31).

Monoteism

Monoteismul iudaic.Evreul este omul cu vocația Torei. Importanța deosebită pe care evreii o acordă “trăirii în Tora” se explică în primul rînd prin faptul că în tradiția gîndirii iudaice Dumnezeu se revelează în studiul cuvintelor Torei. Studiul Torei este un act ritual în care actualizarea continuă a prezenței divine, în chiar actul dezvoltării continue a Torei prin interpretare, determină o situare autentică în istorie şi trăirea tainică a adevărului divin în spațiul median al experienței religioase.

Teoreticienii Iudaismului asociază misterul *Torei* cu misterul revelării lui Dumnezeu pe Sinai cînd revelația biblică se desprinde în totalitate de contextul mitico-magic sau cel religios al lumii orientale prin afirmarea în special a trei principii fundamentale: instituirea monoteismului, respingerea idolatriei şi destinul mesianic al poporului Legămîntului.

Primul principiu are în vedere instituirea monoteismului ca unică variantă explicativă a Ființei divine. În monoteismul iudaic accentul cade nu pe faptul că Dumnezeu este Unul, ci pe Unicitatea lui Dumnezeu. Astfel, doctrina Dumnezeului unic nu se mai constituie prin opoziție cu politeismul şi relațiile cu cosmosul pe care le aveau divinitățile plurale.[9] André Manaranche arată că distincția între Unul şi Unic ne ajută

să înțelegem că dacă, de exemplu, Unul neoplatonismului poate face casă bună cu politeismul, în credința iudaică nu mai încape o astfel de creație teoretică, Dumnezeul Unic ținînd de experiența trăită a lui Israel. În acest fel, "monoteismul iudaic nu este decît numele abstract pentru raportul concret care este Alianța. Într-un limbaj mai degrabă descriptiv decît ontologic, *Biblia* exprimă faptul că Yahve este unicul Salvator al lui Israel".[10]

Analizînd ipotezele asupra concepției iudaice privind unicitatea lui Dumnezeu, André Chouraqui arată că încă de la origini, monoteismul iudaic reclamă de o manieră absolută unicitatea lui Dumnezeu. El distinge foarte clar viziunea iudaică atît de construcțiile teoreticienilor care încearcă să stabilească geneza noțiunii de Dumnezeu unic în Babel sau Egipt şi să considere monoteismul doar o excrescență a politeismului, cît şi de construcțiile cercetătorilor care văd în apariția ideii unității în gîndirea religioasă rezultatul progresului concepțiilor etice în cîmpul viziunilor religioase. Autorul acreditează ideea, răspîndită printre teoreticienii Iudaismului şi afirmată în mod reprezentativ de Yehezkel Kaufmann, că popoarele politeiste puteau cel mult să progreseze pînă la monolatrie, iar viziunea lor morală să ajungă pînă la constituirea unui sistem de morală unitar, dar nu pînă la ideea unui Dumnezeu unic. În cazul Iudaismului însă, "afirmarea unității este ideea centrală, în acelaşi timp originală în expresie şi incomparabilă în esență, care fondează simultan istoria, religia şi cultura lui Israel."[11]

Din doctrina monoteistă derivă al doilea principiu fundamental al Iudaismului: respingerea idolatriei, concentrată în cea de a doua poruncă: "Să nu-ți faci chip cioplit". Semnificația acestei porunci nu este uşor de sesizat, opinează Mircea Eliade, considerînd totuşi că ea nu se referă la o interzicere a cultului idolilor deoarece "se ştia că imaginile familiare cultelor păgîne nu erau decît un receptacol al divinității. Probabil, ideea subiacentă în această poruncă implica interdicția de a-l reprezenta pe Iahve printr-un obiect cultual".[12] Revelația de pe Sinai încearcă să facă familiară ideea că Dumnezeu este unic, incognoscibil şi doar relativ exprimabil. Aceste două din urmă aspecte sînt, de altfel, comune tuturor religiilor.

Astfel, toate imaginile antropomorfice prin care Dumnezeu este prezent în *Biblie* trebuie văzute doar ca simple convenții relative prin care imaginarul religios, în cadrele concrete ale unui spațiu median al experienței religioase, deschide înțelesurile umane spre incognoscibilul divin. Toate acestea trebuie subsumate singurei certitudini pe care o avem exprimată în chiar numele făcut cunoscut de Dumnezeu

însuşi în formula: YHWH ("Eu sunt cel ce sunt"[13]). Fiind format din patru litere, acestui nume i s-a mai spus şi Tetragramă.

Ca şi Eliade, Jean Bottéro subliniază că în ciuda tendinţei de antropomorfizare, specifică mentalităţii simbolice a lumii arhaice, Iahve se diferenţiază de toţi ceilalţi zei ai panteonului politeist al Orientului, care nu erau imaginabili decît plecînd de la fiinţa umană prin extrapolarea unor calităţi amplificate şi nuanţate. Moise desfiinţează politeismul accentuînd în reprezentarea divinităţii doar semnificaţia de profunzime pe care o cuprinde numele acestuia.

Al treilea principiu evidenţiază destinul mesianic al poporului evreu care este chemat să conştientizeze în permanenţă ideea istoriei înţeleasă ca teofanie. Putem invoca aici cel puţin trei perspective asupra mesianismului iudaic: o perspectivă teologică, una catastrofic-eshatologică şi una cu o puternică pregnanţă mistică.

Perspectiva teologică pune mesianismul în strînsă legătură cu caracterul ales al poporului evreu. El trăieşte într-o lume unde divinitatea devine familiară unei comunităţi şi o privilegiază, investind-o cu o responsabilitate specială în devenirea istorică a lumii adusă în existenţă prin actul său creator. În această perspectivă devine importantă constatarea că în sursele sale primare Iudaismul nu are un cuvînt pentru "religie" sau "spiritual" deoarece el nu face o împărţire în sfere dihotomice a ceea ce este religios şi ceea ce este nereligios, întreaga existenţă fiind încadrată spiritual din moment ce este o expresie a voinţei divine.[14]

Totuşi, există în principal trei povestiri biblice asupra cărora Martin Buber ne atrage atenţia şi care sînt esenţiale în structura Legămîntului înşeles ca legămînt al chipului, legămîntul avraamic şi legîmîntul sfînt

A treia perspectivă, cea mistică, ne ajută să înţelegem că alături de viziunile ce explică mesianismul prin prisma istoriei concrete a diasporei evreieşti se cristalizează în dezvoltarea succesivă a mesianismului iudaic o întreagă structură de idealuri şi mişcări mesianice.

Comentatorii Iudaismului observă că natura exactă a lui Mesia nu este clarificată îndeajuns nici de *Biblie,* nici de *Talmud* şi nici de scrierile rabinice ulterioare. Însă la diverşi autori, printre care şi Maimonide, cuvîntul Mesia este legat de un dublu context: fie pentru a desemna un timp viitor care va aduce o lume perfectă, fie pentru a desemna o persoană reală.[15]

Monoteismul creştin. Creştinismul concepe revelaţia ca pe o relaţie "teo-cosmică"[16] în care umanitatea este cuprinsă într-un act de relaţionare în imanenţa revelaţiei transcendentului. Deşi transcendent în inaccesibila sa profunzime, Dumnezeu implică omul în dialectica revelaţiei în spaţiul de graniţă al relaţiei imanent-transcendent, revelare-camuflare, chiar dacă gîndirea umană nu poate cuprinde în limbajul şi imaginile uzuale realitatea care nu se lasă decît surprinsă, niciodată cuprinsă, de categoriile limitative ale cunoaşterii umane.

Noutatea radicală a viziunii creştine poate fi sesizată cel mai bine în orizontul deschis de noua perspectivă asupra timpului. Invocînd învăţătura Sfinţilor Părinţi, Evdokimov concepe istoria ca "aşteptarea sufletului în faţa porţilor Împărăţiei", în timp ce "sufletul creştin este întoarcerea în rai". Evdokimov dă în acest fel un sens eshatologic întregii treceri a omului prin lume. Eshatologia devine una dintre dimensiunile inerente istoriei, ceea ce atrage după sine "o anumită imanenţă a Paradisului şi a Împărăţiei lui Dumnezeu". Veşnicia nu mai aparţine doar începutului sau sfîrşitului, ci se află înăuntrul timpului suspendat de nostalgia înnăscută după nemurire şi Paradis a creştinului[17].

Vocaţia paradisiacă a creştinului poate fi împlinită de noul context revelaţional deoarece Iisus Hristos, Dumnezeul întrupat al Creştinismului, nu este numai Adam cel Nou, care se sacrifică şi renaşte pentru restaurarea lui Adam cel Vechi, ci este şi Liturghisitorul care dă un sens cosmic umilirii pe cruce a trupului său. Jertfa lui Hristos are semnificaţia unei liturghii cosmice care face deja prezentă Împărăţia în inimile celor ce cred, se botează şi trăiesc în Hristos. Această liturghie cosmică este arhetipul pentru cele trei sensuri ale Bisericii pe care le găsim la Sfinţii Părinţi – cosmosul ca biserică, omul ca biserică şi lăcaşul euharistic. Ele alimentează o viziune asupra lumii în care istoria devine "fără de timp" o dată ce este percepută de creştini ca timp liturgic.

Monoteismul creştin afirmă credinţa într-un Dumnezeu unic conceput ca o Treime de persoane. Pentru a exprima această unitate triadică Evdokimov ne oferă imaginea deloc psihologizantă, în ciuda terminologiei utilizate, a unui Dumnezeu în care există trei organe ale conştiinţei şi un singur centru al conştiinţei care este unitrinitară. În acest mod se deschide posibilitatea unei duble priviri a acestei unităţi relaţionale: "cînd este văzut şi gîndit, Dumnezeu este Treime, iar cînd el vede şi gîndeşte, El este Unul"[18].

Această "dublă privire" se realizează la nivelul spațiului median al experienței religioase ca dublă intenționalitate a realităților care intră în dialog. Diferența ontologică dintre Creator şi creatură face ca întregul proces să se desfăşoare ca un proces relațional, modelat de faptele religioase presupuse de spațiul median. Este evident că aici prin fapte religioase înțelegem toate elementele care structurează şi înfățişează spațiul median ca şi cele care ar putea să survină la un anumit moment al modelării acestuia, în perspectiva unei ontologii a umanului instituită de experiența religioasă.

O astfel de înțelegere deschide calea spre o teologie trinitară în care fundamental devine faptul că Dumnezeu însuşi este viață şi comuniune. Dacă ideea că Dumnezeu este viața ne menține încă în cadrele unei gîndiri în care ontologia se sprijină pe ideea de totalitate a existenței, o dată cu introducerea perechii sale care este comuniunea păşim pe tărîmul unei ontologii ce îşi dobîndeşte consistența din calitatea sa de totalitate relațională.

O analiză cît de sumară a statutului divinității în sistemul de valori al Creştinismului ne pune în fața evidenței că Dumnezeu joacă rolul valorii absolute în funcție de care se structurează toate celelalte valori existențiale. Cît priveşte iubirea, este esențial că aceasta este în acelaşi timp modul de a fi al divinității, atribut al acesteia şi forță modelatoare şi unificatoare ce instituie umanitatea. O ontologie a iubirii se fundează pe configurarea întregii realități creştine, pe identitatea ce se stabileşte între Dumnezeu ca valoare absolută şi Dumnezeu existent ca iubire. Iubirea divină ca valoare absolută se manifestă la nivelul umanului ca tendință a acestuia de a reînnoi relația de comuniune cu semenii şi cu Dumnezeu. În acest fel, iubirea este atît o valoare a umanului, cît şi un mod de situare în existență.

Omul are o triplă posibilitate: a) să se situeze pe o poziție contrară valorii, consumîndu-se într-o existență de inconsistență confuză proprie ținutului antivalorii; b) să încerce să-şi modeleze viața în funcție de un reper propriu prin "sanctificarea valorilor sensibile în individul uman"[19], construit undeva în ținutul intermediar al nonvalorii, ceea ce-l împinge spre zona unei severe inconsistențe ontologice specifică nonvalorii; c) să actualizeze în viața sa configurațiile care îi sînt date de valoarea absolută şi să instituie astfel un spațiu al experienței divinului în care maxima consistență ontologică, proprie valorii, este dată de tendința spre comuniune specifică omului religios.

Text pentru interpretare cu studenții: Marcel Mauss, Henri Hubert, *Eseu despre natura şi funcția sacrificiului*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, pp. 148-149.

„Pentru ca un zeu să poată coborî la rolul de victimă, este necesar să existe o oarecare afinitate între natura sa şi cea a victimelor. Pentru a ajunge să se supună distrugerii sacrificiale, zeul trebuie să-şi aibă originea în sacrificiul însuşi. În anumite privințe, această condiție pare a fi îndeplinită în toate sacrificiile; căci victima posedă întotdeauna un ceva divin, răspîndit de sacrificiu. Însă o victimă divină nu este echivalentă cu o victimă zeu. Nu trebuie confundat caracterul sacru pe care îl prezintă lucrurile religioase cu acele personalități bine definite, numite zei, care fac obiectul miturilor şi al ritualurilor la fel de bine definite".

5. Gîndire simbolică şi simbol religios

Analiza rolului mitului, simbolului şi imaginarului în viaţa indivizilor şi comunităţilor relevă un strat profund al fiinţei individuale şi colective care poate fi invocat ca factor generativ al unui sistem cultural global. Imaginile ce însoţesc construcţia identitară a fiecărui individ, ca şi cele ce stau la baza memoriei culturale a unei colectivităţi, au ca temei o structură profundă, cea a sacrului, care fecundează limbajul integral al comunităţii.

Omul nu există în afara universului său de imagini şi simboluri. Simbolul este legat de însăşi existenţa omului. Structura sa de relaţii cu semenii, cu lumea şi cu divinul ne arată că omul este "o fiinţă care simbolizează şi conceptualizează totodată, adică el caută sensul oricărui lucru"[20]. Urmînd sugestiile analizei antropologice propusă de Claude Levi-Strauss, Meslin accentuează funcţia comunicabilităţii pe care simbolul o are pentru un grup social. Simbolul determină un act social şi în acelaşi timp se relevă ca un act de societate. Gîndit în termenii relaţionării sociale, simbolul este atît "un limbaj prin care omul simte, mult înainte de a înţelege şi explica raţional experienţa sa imediată", cît şi un limbaj prin care se exprimă "reprezentarea unei participări efectiv trăită de om, sau care îi este sugerată de o analogie cu ceva diferit de el sau care îl depăşeşte"[21]. Ca fiinţă socială şi cosmică, omul are capacitatea de a elabora un limbaj destinat unei comunităţi, care integrează grupul de iniţiaţi în semnificaţiile limbajului respectiv. Această capacitate este pusă de Meslin la baza operaţiei simbolice. Ea constă "în transformarea unui obiect oarecare – cîteodată chiar un fapt sau un cuvînt – în ceva diferit, care devine semnul unei realităţi apreciată ca fiind superioară, mai vastă, chiar transcendentă omului"[22]. Astfel, prin integrarea în domeniul realului a conţinutului invizibil al semnelor de care este purtat, operaţia simbolică se circumscrie efortului uman de armonizare a aparenţei materiale a lucrurilor cu ceea ce sînt acestea în esenţa lor.

Meslin ne lasă să înţelegem faptul că operaţia simbolică este condiţionată social, cultural şi religios, iar cunoaşterea acestor condiţionări este definitorie atît pentru interpretarea adecvată a simbolurilor, cît şi pentru înţelegerea structurilor identitare ale fiinţei simbolice care este omul. Persistă însă la nivelul discursului său întrebarea dacă imaginile sînt în mod natural purtătoarele unei semnificaţii religioase sau această semnificaţie este conferită anumitor imagini printr-o operaţie mentală

favorizată de cadrul precis al unei culturi? Pentru a da un răspuns la această întrebare, autorul se simte obligat să accepte existența mai multor nivele ale universului simbolic, dintre care cel puțin două trebuie invocate: nivelul imaginilor fundamentale şi nivelul simbolurilor aparținînd unui sistem cultural şi religios. "Figurile simbolice sînt proiectarea dorințelor inconştiente ale omului şi purtătoarele unei semnificații religioase determinate de o tradiție… Putem astfel gîndi că hermeneutica simbolurilor religioase duce la contemplarea reprezentărilor teofanice pe care imaginarul le primeşte ca fiind manifestările unei infinite Transcendențe"[23]. Prezența celor două nivele conduce la concluzia că imaginile sînt prin ele însele purtătoarele unei semnificații obiective, dar în acelaşi timp ele sînt modificate de subiectul care încorporează simbolul în ființa sa psihologică, culturală şi religioasă.

Pentru a înțelege mai adecvat funcția simbolică (imaginativă) a ființei umane, putem invoca semnificația etimologică pe care o găseşte Eliade pentru imaginație. Ea are drept punct de plecare termenii *imago,* care trimite la reprezentare, imitare şi *imitor*, care trimite la a imita şi a reproduce. Decriptarea etimologică pune în evidență atît prezența unei structuri psihice, cît şi a unui adevăr spiritual. Ceea ce pare să îndreptățească afirmația că "imaginația imită modele exemplare care sînt Imaginile; le reproduce, le reactualizează"[24].

Interesul lui Eliade se îndreaptă tocmai spre Imaginile (cu I mare), adică spre arhetipuri. Ele sînt constitutive individului atît în relația sa cu ceilalți, cît şi la nivelul relațiilor intercomunitare şi chiar la nivelul mai elaborat şi mai nuanțat structurat simbolic al relațiilor cu transcendența. "Dacă Imaginile nu ar fi în acelaşi timp o "deschidere" către transcendent, am sfîrşi prin a ne înăbuşi în orice cultură, oricît de mare şi de minunată am socoti-o", ne spune Eliade. Putem sesiza în cazul omului religios un permanent efort de a se institui ca element al unei realități relaționale (interumane, cosmice şi transcendente). Aceste relaționări plurale fac ca Imaginile, simbolurile, miturile să nu mai apară ca nişte creații arbitrare, ci ca răspunzînd unei necesități impuse de funcția de dezvăluire a "celor mai secrete modalități ale ființei"[25].

Deşi construcțiile identitare fac apel la imagini particulare, la modalități concrete, limitate cultural şi chiar istoric ale arhetipurilor, este important să sesizăm structura plurivalentă a Imaginilor, deoarece "Adevărată este Imaginea ca atare, Imaginea ca fascicol de semnificații[26]". Dialogul culturilor, ca şi al indivizilor modelați de conştiințe simbolice diferite, nu se poate realiza decît dacă locul imaginilor particulare, al valorificării particulare a fluxului de semnificații, al fixării

într-o structură concretă exclusivă de reprezentare este luat de conştinţa unei unităţi fundamentale a realului existenţei lui *homo religiosus*.

Simbolul are drept caracteristică fundamentală, în gîndirea eliadiană, faptul de a releva o simultaneitate a bogăţiei de sensuri în experienţa religioasă[27]. Pentru omul arhaic manifestările hierofanice sînt integrate într-un sistem simbolic în chiar actul experienţei religioase. Limbajul imagistic al membrilor unei comunităţii exprimă condiţia omului şi raporturile sale cu societatea. Toate datele par să sugereze o încercare de depăţire a stării fragmentare pe care o reprezintă individul şi de integrare a sa, prin gîndirea simbolică şi comportamentul ritualic, într-o unitate mai cuprinzătoare cum ar fi comunitatea, societatea, sau universul. Eliade insistă asupra faptului că nu este vorba de o anulare a individului prin integrarea lui în situaţii antropocosmice tot mai largi. În ciuda aparenţelor, individul este cel care, participînd la arhetipuri şi asumînd comportamentele mitico-ritualice, dobîndeşte conştiinţa locului pe care îl ocupă şi la care el poate aspira prin continua integrare a multiplicităţii care face lumea tot mai transparentă, mai conformă cu situaţia sa reală, cu resorturile sale sacre. Cu alte cuvinte, omul arhaic nu este integrat de sistemul simbolic, ci el integrează în experienţa sa sfere tot mai largi ale realului făcîndu-le astfel tot mai conforme cu umanitatea sa, adică întegrîndu-le sacrului.

Aceste modalităţi ale instituirii identitare sînt într-o anumită măsură funcţionale şi în ceea ce îl priveşe pe omul modern. Chiar dacă el este moştenitorul unei lumi în care hierofaniile sînt uzate şi decăzute, iar miturile aproape uitate; deşi trăieşte o experienţă a vieţii în care formele sacrului apar mai degrabă camuflate, distorsionate şi adesea irecognoscibile; totuşi ceea ce acceptăm a fi efectul secularizării, cu toată alterarea conţinuturilor vieţii spirituale, "nu i-a sfărîmat matricele spirituale"[28].

Cu toate elementele de desacralizare pe care le-am putea identifica în viaţa omului modern, Eliade consideră că simbolurile nu dispar niciodată din actualitatea vieţii psihice. Am putea spune că nu este deloc întîmplător sincronismul relevat de Eliade între ascensiunea civilizaţiilor extraeuropene şi interesul mereu crescînd al occidentalilor pentru imaginar şi analiza gîndirii simbolice. Recuperarea valorii cognitive a simbolului nu este deloc întîmplătoare în viziunea istoricului şi hermeneutului religiilor avînd în vedere că "invazia simbolismului" în gîndirea europeană contemporană coincide cu o continuă afirmare a lumii asiatice.

Redescoperirea asumării simbolice a lumii ajută mentalitatea occidentală să depăşească limitările gîndirii europocentriste, şi să ia în discuţie modalităţile alternative de gîndire ale culturilor. Nu există un dialog real al culturilor decît prin punerea în comun a modurilor diverse de trăire şi valorizare a simbolurilor, imaginilor, arhetipurilor. "Ceea ce menţine "deschise" culturile este, aşadar, prezenţa imaginilor, şi a simbolurilor; în orice cultură situaţiile limită ale omului sînt perfect revelate datorită simbolurilor pe care le susţin culturile respective"[29].

Text pentru interpretare cu studenţii:

P. Tillich: „Simbolurile religioase nu sînt pietricele căzute din cer. Ele se înrădăcinează în totalitatea experienţei umane. Nu le putem înţelege decît ţinînd seama de contextul social şi cultural în care s-au dezvoltat şi împotriva căruia au reacţionat adeseori" (*The Significance of the History of Religions*, în Essays on Understanding, ed. J.M. Kitagawa, University of Chicago Press, 1967, p. 254.

6. Mitul. Imaginarul mitic şi religios. Funcția imaginativă şi instituirea identitară

Una dintre formele cele mai complexe ale limbajului simbolic este mitul. Atunci cînd consideră mitul a fi un limbaj, Michel Meslin încearcă să arate că acesta este o creație a omului, că este o încercare de explicare de către om a realității misterioase, dezvăluind astfel o experiență trăită a sensurilor ultime a tot ceea ce îl înconjoară.

Mitul este un limbaj integral al comunității şi pentru Mircea Eliade. El se adresează omului ca ființă totală. Mitul nu are adresabilitate doar pentru sfera inteligenței sau doar pentru cea a imaginației. Acest fapt poate fi sesizat la nivelul structurii mitului. Eliade oferă următorul tablou al notelor caracteristice ale mitului:1) mitul este istoria faptelor ființelor supranaturale; 2) această istorie este considerată adevărată şi sacră. Este adevărată în sensul că ea se referă întotdeauna la realități. De exemplu, mitul privind caracterul muritor al omului este adevărat, deoarece putem aduce în acest sens dovada că omul este o ființă muritoare; sau mitul cosmogonic este adevărat, deoarece chiar existența lumii este o dovadă în acest sens; 3) miturile se referă la o creație, ceea ce face ca ele să devină o paradigmă a oricărui act semnificativ; 4) este posibilă o cunoaştere ritualică a mitului şi aceasta ajută la dominarea realităților cunoscute; 5) cunoaşterea este una trăită, în sensul că omul este pătruns de puterea sacră a evenimentelor rememorate şi reactualizate.

Deşi această structură obligă la o percepție restrictivă a mitului, ea cuprinde cel puțin cîteva sugestii explicative a prezenței mitului deopotrivă în viața omului arhaic şi a celui modern, în ciuda metamorfozelor pe care acesta le suferă în devenirea sistemelor simbolice.

Putem realiza nuanțare a înțelegerii mitului ca limbaj simbolic, amintind caracteristicile mitului evidențiate de Claude Riviere[30]. Ne reține aici atenția, în primul rînd, faptul că mitul are o formă narativă, că presupune un scenariu în care interferează istoria, legenda, morala, extraordinarul, fără ca sensul narațiunii să fie foarte evident. În al doilea rînd, reținem caracterul simbolico-metaforic al povestiri mitice. Ea presupune o înțelegere a lumii prin simboluri, figuri de stil sau arhetipuri o dată cu care intră în joc ipoteticul şi paradoxalul. Riviere crede că, deşi simbolurile utilizate nu au întotdeauna o validitate interculturală, ele se integrează unui sistem comun de corespondențe. În al treilea rînd, remarcăm polisemia mitului. Ea are în

vedere în special faptul că mitul explică lumea "la modul enigmatic, simbolic, normativ… mesajul şi metamesajul sînt inseparabile … acelaşi mit poate la fel de bine legitima dar şi contesta anumite poziţii stabilite"[31]. Un al patrulea element are în vedere registrul afectiv. În acest caz este presupusă existenţa unei "memorii biologice", care explică de ce "sensibilitatea se investeşte în mituri pentru că se teme de conflictele primordiale generate de legile vieţii elementare şi pentru că structurarea semnificativă a lumii prin imagini o reconfortează"[32]. Un al cincilea aspect relevat de analizele lui Riviere este raţionalitatea imaginarului. Mitul comportă o anumită raţionalitate socială la nivelul comunicării şi al comportamentelor etice. El pare să transpună în termenii realului "ceea ce ţine de fantasmă şi de imposibil, mimînd paradoxurile a ceea ce înseamnă să trăieşti fără să suferi prea mult"[33].

Toate aceste elemente par să îndreptăţească ideea că mitul "se întoarce mult mai mult spre viitorul omului decît spre un timp primordial, că este mult mai mult încărcat de potenţialitate şi de virtualităţi decît de referiri la un trecut originar"[34]. Aşa se explică faptul că, în etape succesive ale dinamicii simbolice, atît în politica naţiunilor cît şi în comportamentele individuale, putem regăsi o dimensiune mitică a cărei prezenţă poliformă ne obligă să părăsim orice tentaţie de a limita funcţiile mitului la una singură.

Omul contemporan manifestă o mare varietate de atitudini faţă de mit. Încercînd să facă un bilanţ al atitudinilor teoretice care condiţionează modul de utilizare a conceptului de mit, Gianni Vattimo le descrie cu ajutorul a trei tipuri ideale: arhaism, relativism cultural şi iraţionalism temperat.

Ţinînd cont de pregnanţa acestor modele atitudinale, Vattimo consideră că demitizarea este doar un alt mit al modernităţii. Ea relevă modul în care trebuie să percepem sensul secularizării. Potrivit lui Vattimo, secularizarea lasă mitul să-şi recupereze din legitimitate, dar numai sub raportul unei experienţe debilitate, a unei trăiri în forme torsionate, slăbite sau chiar ascunse a conţinuturilor mitice sau religioase ale tradiţiei. "Regăsirea mitului" rămîne mereu marcată de experienţa culturală a demitizării[35].

În viaţa omului modern prezenţa şi importanţa mitului poate fi sesizată în pregnanţa pe care o au imaginile în modelarea comportamentală, în sistemul de alegere, ca şi în modul de valorizare a realităţii sociale. Pregnanţa deosebită a imaginii este explicată de Meslin prin faptul că ea se constituie într-un limbaj uşor de înţeles, care prin simplitate şi profunzime ia în stăpînire lumea omului, funcţionînd ca element

de mediere între om şi lume şi între om şi viaţa sa interioară. Astfel, imaginile simbolice, ca şi miturile, joacă un rol fundamental în orice cultură, modelînd viaţa cotidiană a omului chiar şi atunci cînd arhetipurile sau gesturile originare se regăsesc doar în forme pe care le apreciem ca fiind degradate[36].

Modurile supravieţuirii miturilor în viaţa omului modern sînt în mod provocator şi convingător analizate de Mircea Eliade. În viziunea acestuia, "un mit, întocmai ca şi simbolurile pe care le evidenţiază, nu dispare niciodată din actualitatea psihică: el îşi schimbă numai aspectul şi-şi camuflează funcţiile"[37]. Deşi este "consubstanţial condiţiei umane", nu putem să nu observăm că actualizarea comportamentelor mitologice pare pentru omul modern mai degrabă una periferică. Este greu de acceptat pentru omul occidental, care mai are memoria experienţei religioase creştine, faptul că lectura, distracţia, privitul la telenovele pot să fie asimilate unei experienţe a sacrului. Dar, de îndată ce investigăm universul imagistic şi semnificaţiile pe care le dezvoltă la nivelul trăirii umane, ne va fi mai la îndemînă să acceptăm că ele trădează o experienţă pe care o putem asimila celei mitice. Potrivit lui Eliade, chiar şi în formulele camuflate ale modernităţii, miticul păstrează o anumită exemplaritate în care putem bănui prezenţa sacrului – chiar dacă marginal, "alungat în zonele obscure ale psihicului sau în activităţile secundare sau chiar iresponsabile ale societăţii"[38].

Supravieţuirea acestor elemente trebuie pusă în legătură, în primul rînd, cu nevoia omului modern de recuperare a unei identităţi religioase autentice, pierdute sau secularizate. E greu pentru occidentalul obişnuit cu utilizarea în sens negativ sau peiorativ a termenului de mit să accepte că el mai poate fi un element constitutiv al identităţii moderne. Tot aşa cum este dificil să accepte că recuperarea unor elemente mitologice ar răspunde unor nevoi religioase, avînd în vedere ruptura cu gîndirea mitică pe care o presupune religia revelată a monoteismului. Putem însă invoca, în mod convingător cred, mai întîi afirmaţiile lui Rene Girard potrivit cărora "tendiţa de a şterge sacrul, de a-l elimina complet, pregăteşte întoarcerea tacită a sacrului, sub o formă nu transcendentă, ci imanentă"[39]. Iar în al doilea rînd putem constata împreună cu Ernst Cassirer că "în dezvoltarea culturii umane nu putem fixa un punct în care se termină mitul sau începe religia. În întregul curs al istoriei sale religia rămîne indisolubil legată şi pătrunsă de elemente mitice. Pe de altă parte, mitul, chiar în formele sale cele mai grosolane şi rudimentare, conţine unele motive care, într-un

anumit sens, anticipează idealurile religioase mai înalte şi mai tîrzii. Mitul este chiar de la începuturile lui religie potențială”[40].

Omului arhaic universul îi apare ca un univers viu. Forma umană este cea care modelează viziunea unitară a lumii, deoarece omul arhaic conferă aceeaşi realitate lucrurilor pe care şi-o acordă sieşi. Acesta este motivul ce-l determină pe Gusdorf să afirme că “dacă mitul corespunde unei categorii, singura care i s-ar potrivi ar fi aceea a totalității concrete, sau aceea a identității radicale, a unității ontologice”[41]. Există o “ruptură a orizontului imediat” care e vizibilă ca un act originar al umanității. Mitul răspunde tocmai necesității de a transfigura această ruptură, intervenind “ca un prototip de echilibrare a universului, ca un scenariu de reintegrare”[42].

Miturile reprezintă o componentă intrinsecă a lumii moderne. Ele par a fi inevitabile în epocile în care incertitudinile momentului dau imaginea unei lumi incoerente şi ambigue. Funcția orizontului mitic, definitoriu pentru ordinea umană a oricărei epoci, este preluată în viața cotidiană modernă de o serie de “formule de ideologie concretă”[43] menite să asigure echilibrul şi integrarea socială. Astfel, formele ideologice vin să-i confere omului imaginea sa în mişcare.

7. Dezvrăjirea lumii şi recuperarea identității

Analizînd fenomenul "dezvrăjirii lumii", Marcel Gauchet încearcă, la rîndul său, să vadă în ce măsură putem vorbi de un "sfîrşit al religiei", şi care sînt formele pe care le ia gîndirea ce se constituie în jurul acestei idei. Autorul pune în evidență o răsturnare a dominației organizatoare a religiosului, care trebuie văzută "ca o recompunere a universului socio-uman nu numai în afara religiei, ci plecînd de la logica sa religioasă inițială şi acționînd în răspărul ei"[44].

Pentru Gauchet nu pare să existe îndoială asupra faptului că există o funcție religioasă ca o subdiviziune a funcției simbolice şi care organizează raportul omului cu realitatea. Deşi afirmă caracterul istoric al religiei (înțelegînd prin aceasta că are un început şi un sfîrşit) el este atent la evoluția conținuturilor religiilor şi la transformarea lor, la figurile diferite ale subiectului social şi constată că "Moartea lui Dumnezeu nu echivalează cu omul care devine Dumnezeu, care îşi reapropriază absoluta dispunere conştientă de sine care i se atribuise; este dimpotrivă omul obligat în mod expres să renunțe la visul propriei sale divinități. Tocmai cînd zeii încetează să existe se dovedeşte realmente că oamenii nu sînt zei"[45].

În această situație, Gauchet ne îndeamnă să evităm două erori: fie de a infera de la nevoia subiectivă de religiozitate înspre decretarea invarianței funcției religioase; fie plecînd de la formele slabe şi distorsionate ale prezenței religiosului în viața modernă înspre ideea dispariției fără urmă a religiei. Raporturile omului cu realitatea nu sînt neutre. Modelarea imaginativă a acestor relații trădează cel puțin o prezență, pe care nu o putem pune decît pe seama prezenței sacrului. Existența imaginară a realului începe să funcționeze prin ea însăşi. În acest univers imaginativ care face inteligibilă prezența invizibilului, "omul de după religie" trăieşte asumarea de sine sub semnul unei duble polarități: "nevoia justificării de sine, ispita dizolvării ca sine"[46].

Gauchet subliniază faptul că trebuie avute în vedere două aspecte în privința modului de orientare a omului în lume: pe de o parte, tendința de sporire a puterii şi obiectivare a libertății afirmată în relația cu realitatea înconjurătoare şi cu viața colectivității; iar pe de altă parte, tendința de asumare a dependenței față de ceilalți şi a neputinței în fața curgerii universale care conduce, însă, la o regăsire de sine, cu tot ceea ce îl înconjoară şi îl integrează. "Religia este tocmai această alegere de a poseda

consimțind deposedării tale, abătîndu-te de la intenția de a domina natura şi de a legifera pe cont propriu în favoarea unei alte intenții, aceea de a te asigura de o identitate complet definită şi stăpînită”[47].

Atitudinea religioasă – ca modalitate simbolică de instituire identitară a ființei umane – exprimă, în fapt, o opțiune majoră căreia “îi regăsim ecoul în străfundul ființei noastre, îi sesizăm amprenta chiar în mediul dispozițiilor care ne-au separat de ea”. Gauchet exprimă convingerea că “nu ne-am sustras ei decît pregătindu-i în fapt echivalențele pe toate planurile”[48].

Omul modern pare satisfăcut de starea de fapt pe care i-o crează societatea, ceea ce face ca “sentimentul modern al vieții” să ajungă “la o teorie a puterii sau, cel puțin, a energiei”[49], care pare o recuperare a sacrului în planul vieții politice. Astfel, se naşte convingerea redată de Caillois prin citarea unui fragment din D. H. Lawrence: “Oricum, trebuie ca cineva să exercite puterea şi se cuvine să o posede cei care sînt înzestrați cu un dar natural pentru ea şi resimt un oarecare respect pentru caracterul ei sacru”[50].

Acest transfer al puterii dinspre domeniul religiosului înspre cel al politicului este posibil datorită faptului că în ciuda proceselor de secularizare, sacrul rămîne o structură fundamentală a conştiinței, un fel de matrice a tuturor sensurilor posibile[51], el este forța motrice generatoare a oricăror reprezentări, este sursa oricărei “operații simbolice”.

De altfel, este destul de larg acceptată ideea că, în teoria politică modernă, conceptele semnificative sînt concepte teologice secularizate, care facilitează susținerea din punct de vedere ideologic a puterii şi autorității politice prin apel la mecanisme, comportamente sau analogii preluate din gîndirea teologică[52].

Dincolo de eficiența acțiunii, adevărul ideologiilor (ca şi cel al religiilor) nu poate fi riguros identificat şi verificat, deoarece există o întrepătrundere difuză a rațiunii şi afectivului care face aproape indescifrabilă structura adevărului, dincolo de afirmarea dogmatică a acestuia.

Dar, mai mult decît o teorie a adevărului, ne interesează aici o perspectivă a integrării sacrului în viața omului modern. În acest sens este important să amintim faptul că “o ideologie totală este un sistem atotcuprinzător de înțelegere a realității, este un set de credințe, imprimat de pasiune şi care încearcă să transforme întregul mod de trai… Ideologia, în acest sens, … este o religie secularizată”[53] ce canalizează toate energiile şi pasiunile spre viața politică. Există un efort de demitologizare a

religiei care îşi găseşte referinţe remarcabile în critica antropologică a religiei la Feuerbach sau în cea materialistă a lui Marx. Demitologizarea deplasează interesul de la schimbarea şi metamorfozarea spirituală a omului, înspre schimbarea socială şi transformarea realului. În acest context apare evident faptul că "ceea ce preotul este în domeniul religiei, intelectualul este în sfera ideologiei"[54].

O modalitate de a relaţiona religia şi ideologia în gîndirea modernă este cea relevată de Barbier care urmăreşte modul în care Gramsci analizează religia ca ideologie, iar Biserica drept un aparat ideologic. Ca şi religia, ideologia furnizează o concepţie asupra lumii şi orientează către o conduită practică. Gramsci relevă afinitatea existentă între sistemele religioase şi cele politice, astfel încît ideologia religioasă şi ideologia politică apar ca două tipuri fundamentale de concepţii explicative asupra lumii. Lumea modernă aduce un raport specific între religie şi societatea politică, şi îndeosebi între religie, viaţa privată şi cea publică. Ceea ce vrem să reţinem aici este faptul că, deşi Biserica îşi menţine influenţa în anumite zone ale vieţii sociale, în statul modern funcţia ideologică este asigurată de partidele politice, moştenitoare ale Bisericii ca aparat ideologic[55].

Nu putem să nu amintim şi faptul că o serie de gînditori, precum Claude Lefort, evidenţiază opoziţia existentă între religie şi ideologie. În această perspectivă, religia (spre deosebire de ideologie) este mai întîi pusă sub semnul unei legături profunde cu transcendenţa, ca mai apoi să i se refuze caracterul ideologic definitoriu. În acest sens, M. Auge consideră că, din confruntarea pe care reflecţia filosofică sau antropologică o evidenţiază în ceea ce priveşte religia şi ideologia, trebuie să reţinem cel puţin tendinţa de a se considera că ideologia, ca un concept ce trimite la logica ideilor dominante la un moment istoric dat, se distinge de religie în primul rînd prin faptul că i se poate stabili o dată a naşterii sale istorice.

O încercare de depăşire a opoziţiei religie/ideologie e prezentă la Louis Althusser. Pe lîngă existenţa ideologiei specifice unei formaţiuni sociale, filosoful afirmă şi "existenţa unei ideologii "în genere" ale cărei aspecte de ocultare nu sînt istoric legate de împărţirea în clase, ci ţin în mod intrinsec de funcţionarea oricărei formaţiuni sociale"[56].

Pentru Althusser, religia este forma pură a ideologiei "în genere". Auge sesizează în mod adecvat faptul că, pentru Althusser, ideologia are un impact asupra maselor doar prin faptul că ea este impregnată profund de ideologia "în genere". "A face din religie forma ideologiei înseamnă să-i recunoşti acesteia din urmă un rol de

totalizare şi de legătură, să subliniezi necesitatea sensului şi oarecum să enunți caracterul religios al ideologiei”[57].

Ideologia este pentru Althusser un element organic al oricărei societăți. Am putea spune că trăim în ideologie fie că sîntem sau nu conştienți de participarea noastră, ca materie primă sau ca modelatori ai creației ideologice. Ideologia este “o structură esențială a vieții istorice a societăților”. Conştientizarea permanenței şi a necesității sale o poate transforma “într-un instrument de acțiune reflectată asupra istoriei”[58].

În felul acesta, imaginarul ideologiilor subsumează (într-un efort secularizat de recuperare a funcțiilor limbajului originar, făurit de Dumnezeu) toate deschiderile sociale ale imaginației, toate camuflajele, distorsiunile sau intruziunile mitice care pot fi un suport pentru acțiune adecvată.

Dacă acceptăm că sacrul poate fi definit drept “reprezentare eficace a profanului”, atunci modul în care imaginarul (social, politic) este recuperat în perspectiva althusseriană dă ideologiei accentele unei “credințe laice”.

John B. Thompson consideră că ideologia joacă un rol pozitiv şi important în înțelegerea formelor simbolice. Potrivit lui Thompson, chiar dacă ideologiile ca sisteme simbolice dominante nu pot să definească orice acțiune a individului, ele îşi vor pune amprenta în mod definitoriu asupra tuturor activităților chiar şi prin faptul că viața socială face parte dintre jocurile pe care nu putem să nu le alegem. Fără a diminua importanța pe care o au în construcția sinelui sistemele simbolice care îl preced, Thompson îşi centrează analiza pe “interacțiunea simbolică”, subliniind faptul că “sinele este mai degrabă un proiect simbolic pe care individul îl construieşte din materialele simbolice care se află la dispoziția sa, materiale pe care individul le împleteşte dintr-o descriere coerentă din care el însuşi face parte, o narațiune a identității sinelui”[59].

Thompson evidențiază faptul că un impact deosebit în difuziunea, constituirea şi metamorfozarea elementelor simbolice l-a avut dezvoltarea mijloacelor de comunicare. Dacă anterior acestei dezvoltări materialele simbolice erau obținute prin “interacțiunea față către față”, mijloacele de comunicare introduc forme mediate de comunicare şi de depăşire a interacțiunii imediate, crescînd astfel dependența constituirii sinelui de o “rețea extensibilă de resurse simbolice”. Astfel, “o dată cu expansiunea resurselor simbolice disponibile pentru procesul de formare a sinelui, indivizii sînt permanent confruntați cu noile posibilități, orizonturile lor sînt într-o

permanentă schimbare, punctele lor simbolice de referință sînt permanent schimbate"[60]. Nu numai că indivizilor li se deschid modalități de constituire a sinelui la o scară ce pare a fi infinită, dar se creează un porces de "distanțare simbolică" ce deschide spre posibilitatea explorării formelor simbolice alternative prin variate construcții imaginare ale sinelui. "Sîntem proprii noştri biografi oficiali, pentru că, doar construind o poveste, oricît de nearticulată, suntem capabili să ne formăm o percepție despre ceea ce sîntem şi despre ceea ce poate fi viitorul nostru", scrie John B. Thompson[61].

Simbolurile au menirea de a stabili roluri şi apartenențe identitare, care țin deja de un imaginar politic care estompează, dar în acelaşi timp şi integrează orice formă de sacraliate, oricît de diminuată şi îndepărtată de religie ar fi.

Chiar atunci cînd acest fond arhetipal este actualizat în formele secularizate ale limbajului, specifice omului modern, el intervine ca o componentă importantă în modelarea identității individuale şi comunitare. Simbolul este în esența sa religios. De fiecare dată cînd îl întîlnim în alte ipostaze decît cele ale revelării unui sens constituit în orizontol sacrului, trebuie să rememorăm în discursul cultural şi modul originar al prezenței sale. Funcția mitică, simbolică, imaginativă sînt schematizări ale unei dimensiuni mai profunde, cea a fondului arhetipal al omului religios.

În ciuda pretențiilor lor la ştiințificitate, ideologiile politice sînt profund impregnate de mit şi imaginar. R. Girardet analizează foarte convingător modul în care cultura politică este profund marcată de o serie de elemente care scapă oricărei raționalități aparente, evidențiind că marile evenimente au fost întotdeauna însoțite de o efervescență mitologică. Elementele ce țin de imaginarul mitologic şi politic pot fi regăsite în planul secund al multor construcții doctrinare, "chiar şi printre cele care îşi revendică în mod insistent rigoarea demonstrației şi caracterul ştiințific al postulatelor lor"[62]. Prezența unor "constelații mitologice" este regăsită de autor la cele mai variate orizonturi politice, astfel încît, constituindu-se într-o credință coerentă şi completă, mitul asigură o serie de elemente de permanență la nivelul limbajului, al imaginilor, al simbolurilor, al rezonanțelor afective.

Analizînd situația mitului în lumea modernă, Rivičre constată un proces dublu: de reînviere a miturilor în epoca modernă dublat de un proces invers de uzură, de desprindere de realitatea socială. Miturile moderne relevă un transfer dinspre religios înspre profan. Dintre caracteristicile miturilor moderne, Rivičre aminteşte: mitul

modern se integrează într-un discurs abstract şi mobilizează printr-o inflaţie de limbaj şi de imagini; utilizează nu naraţiunea epică, ci mijloacele actuale de comunicare în masă; proclamă instituirea unei puteri sociale, nu a unei ordini divine sau naturale; predomină miturile revoluţionare şi de discontinuitate în raport cu miturile cosmogonice şi ale continuităţii istorice; promovînd mai degrabă un erou colectiv, miturile pun în valoare acţiunea decisivă a unui mîntuitor şi fac apel la un panteon de oameni iluştri; spre deosebire de miturile religioase miturile moderne par efemere şi fragmentare datorită îndeosebi alternanţei la putere a diferitelor grupuri şi a modului în care devin actori principali ai evenimentelor mediatice; prezentul conflictual este înlocuit cu un viitor luminos. "Pe scurt – ne spune Rivičre – modernitatea poate fi interpretată ca un proces de ideologizare care încorporează mituri: mitul ştiinţei, substitut al revelaţiei, mitul transcendenţei puterilor, mitul individului ca exaltare reacţională şi reciclare a unei subiectivităţi multă vreme înăbuşite de exigenţele supraeului, mitul schimbării veşnice, parodie a revoluţiei, mitul nemuririi care stă la baza experienţelor de criogenizare a cadavrelor... Faptul că mitul suferă contrafaceri în ideologie nu înseamnă că vremea lui s-a sfîrşit"[63].

Explicarea ştiinţifică a realităţii sociale presupune cel mai adesea o ieşire din cercul simbolic al reiterării imaginative. O astfel de critică a imaginarului, însoţită de încercarea de eliminare a acestuia din analiza ştiinţifică a faptelor sociale, întîlnim şi la Durkheim, considerat alături de Weber şi Marx printre părinţii întemeietori ai sociologiei. Îl invocăm aici pe Durkheim deoarece şi în viziunea sa imaginarul este asociat ideologiei, cu toate că imaginarul capătă o dimensiune mult mai pozitivă decît în interpretarea lui Marx.

Durkheim sesizează faptul că există situaţii în care, în momentul cînd un nou fenomen devine obiect al ştiinţei, acesta exista deja în sfera reprezentării, atît în forma imaginii cît şi prin diverse concepte. Adesea, ştiinţa încearcă organizarea metodologică a acestui cîmp al reflexiei. Durkheim este conştient de faptul că omul nu poate trăi fără a-şi formula idei despre realitatea care îl înconjoară. Problema apare, pentru el, atunci cînd omul tinde să acorde o mai mare importanţă ideilor despre lucruri decît lucrurilor ca atare şi face din aceste idei chiar obiectul ştiinţei, transformînd faptele doar într-un mijloc de a proba ideile noastre despre ele. Adică prenoţiunile pe care le formulăm în legătură cu lucrurile devin substitute legitime ale lucrurilor. O dată ce ideile îşi găsesc suportul în realitatea lucrurilor, ele devin "ca un

văl care se aşază între lucruri şi noi şi care ni le ascunde cu atît mai bine cu cît îl socotim mai transparent"[64]. Exigența durkheimiană este formulată în cea dintîi regulă a metodei care spune că este necesar "a considera faptele sociale ca lucruri"[65]. A pleca de la idei spre lucruri înseamnă a face o analiză ideologică. Ea înlocuieşte ştiința realităților, căreia îi revine de a pleca dinspre lucruri înspre idei. Analiza ideologică se bazează pe faptul că omul şi-a formulat o serie de prenoțiuni în legătură cu lucrurile din sfera socială, astfel încît acestea par un produs al activității omeneşti. Ele par a fi produse de punerea în practică a ideilor despre aceste lucruri, par a fi o simplă aplicare a ideilor la diverse fapte ce însoțesc relațiile umane. Aceste fapte par a-şi dobîndi realitatea doar prin "ideile care sînt germenele lor"[66].

Durkheim sesizează prezența unor prenoțiuni sau "noțiuni vulgare" nu numai la fundamentul ştiinței, ci şi în structura raționamentelor: "În starea actuală a cunoştințelor noastre, nu ştim sigur ce este statul, suveranitatea, libertatea politică, democrația, socialismul, comunismul etc; metoda ar cere deci să ne abținem de la orice întrebuințare a acestor concepte, atît timp cît nu sînt elaborate în mod ştiințific. Şi, cu toate acestea, cuvintele care le exprimă revin fără încetare în discuțiile sociologilor. Le întrebăm curent şi cu siguranță ca şi cum ar corespunde unor lucruri bine cunoscute şi definite, deşi ele nu trezesc în noi decît noțiuni nelămurite, amestecuri indistincte de impresii vagi, de prejudecăți şi de pasiuni. Rîdem astăzi de ciudatele raționamente pe care medicii din Evul mediu le construiau cu noțiunile de cald, de frig, de umed, de uscat etc., şi nu ne dăm seama că aplicăm aceeaşi metodă la ordinea de fenomene care o permit mai puțin decît oricare alta, din cauza complexității sale extreme"[67].

În primul corolar, Durkheim arată că trebuie să ne eliberăm de toate prenoțiunile pentru a depăşi modul ideologic al analizei sociale şi pentru a întemeia ştiințific cercetarea socială. Durkheim atrage atenția asupra faptului că renunțarea la conceptele consacrate ideologic este dificil de realizat, deoarece în cercetările socialului, alături de structurile imaginarului, intervine, adesea, şi sentimentul. Omul pune mai multă pasiune în faptele morale şi politice decît în cele referitoare la lumea fizică, iar felul pasional în care se ataşează de aceste idei se comunică şi modului în care acestea sînt explicate.

Potrivit autorului *Regulilor metodei sociologice,* pentru a se ajunge la obiectivitate, fenomenele trebuie judecate în funcție de proprietățile lor inerente, nu prin prisma unei noțiuni ideale, nici în funcție de o idee a spiritului. Cu atît mai puțin

poate fi luată în considerație vreo doctrină mistică ce ar invoca sentimentul drept criteriu al adevărului ştiinţific. A accepta că sentimentele aparţin ştiinţei înseamnă, pentru Durkheim, "a da facultăților inferioare ale inteligenței stăpînire asupra celor mai înalte"[68].

Critica elementului imaginativ în cercetarea socială are în vedere, în primul rînd, relevarea nevoii de obiectivitate în ştiinţele sociale. Ea este cea care ne asigură că, în construcțiile noastre privitoare la realitate, surprindem fenomenul vieții reale şi nu constructe ideale proiectate asupra unor fapte sociale care sînt constrînse să se adapteze modelului explicativ.

Sugestive pentru relația ideologiei cu religia sînt cuvintele lui Rene Girard: “tendința de a şterge sacrul, de a-l elimina complet, pregăteşte întoarcerea tacită a sacrului, sub o formă nu transcendentă, ci imanentă”[69]. De altfel, în ciuda proceselor evidente de secularizare, imaginarul politic intră în țesătura transparentă a ideologiilor şi îndeplineşte funcția mediatoare pe care misterul o are în experierea sacrului. Nu întîmplător, ideologiile încearcă să restituie omului integralitatea realului, manifestîndu-se ca nişte sisteme teologice care tind să fundamenteze întreaga ordine a ființei umane şi cosmice.

8. Gîndire magică şi religie

Text pentru lectură:

Lucian Blaga, *Despre gîndirea magică*, în Opere, vol. 10, Ed. Minerva, Bucureşti, 1987, pp. 291-3003.

"În realitate, oricînd şi oriunde, magicul intervine ca sarea în bucate, amestecîndu-se în substanța oricărei culture. Aşa numai, pentru o lume de ficțiuni, avem neapărat latitudinea de a ne închipui o cultură de proveniență strict raționalistă, o cultură cu un capital de cunoaştere redus la logică şi la propoziții de tip mathematic fizical, o cultură al cărei ideal de artă s-ar confunda cu reproducerea forografică a naturii, o cultură cu o religie, consistînd cel mult într-un sentiment de solidaritate cu automatul cosmic, o cultură a cărei morală s-ar degaja din respectarea de teama sancțiunii a legilor impuse de stăpînitorii societății. Dar şi cetățeni unei astfel de utopii ar aluneca foarte degrabă în brațele de sirenă ale magicului repudiate, de cite ori vor vorbi despre "sfînta" daorie a omului față de sacra Utopie. … magicul contribuie la caracterul unei culture prin amploarea şi frecvența sa. Să precizăm. Magicul nu-l enumerăm printre factorii creatori de stil propriu-zişi. Magicul ține de stofa, de substanța culturii, şi colaborează numai sub acest raport la înfățişarea de ansamblu a unei culture. Magicul nu parrticipă, cu alte cuvinte la alcăturirea unei culture sub forma unei funcții categoriale, de natură stilistic-abisală, ci exclusive ca substanță; magical îmbibă o cultură, nu i se "întipăreşte". O cultură se umple de magie, caburetele de apă."

Text pentru lectură:

Claude Riviere, *Reinterpretarea magiei*, în Socio-antropologia religiilor, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, p. 122.

"Cuvîntul magie, derivat din persanul mag care înseamnă "ştiință", "înțelepciune", trimite la o mare diversitate de sensuri, de credințe, de rituri care presupun manipularea neştiințifică, în folosul omului, a unor forțe extraordinare imanente lumii. Împrejurările producerii ei şi finalitățile acestei operații ne îngăduie să facem o serie de distincți:

- între magia protectoare sau preventivă care foloseşte vrăji şi talismane şi magia activă care urmează un ritual précis şi care poate fi ofensivă atunci cînd face să se abată o nenorocire asupra duşmanului. Sau asupra rivalului;

- între magia ceremonială indirectă care acționează care acționează asupra spiritelor (spiritism) şi magia naturală directă care acționează asupra forțelor naturii;
- între magia publică prin care se urmăreşte ținerea sub control a vremii, a ploii, a resurselor, a războiului şi magia privată, cu character amoros sau terapeutic, de erotism sau exorcism;
- între magia divinatorie şi magia sacrificială, care presupun un pact fie cu zeii, fie cu demonii, dacă luăm drept criteriu formele de acțiune;
- în funcție de scopul operației, între o magie albă, cu effect benefic, cum ar fi o vindecare, o reuşită într-o întreprindere, şi magia neagră, care face apel la spiritele rele în vederea unor acte malefice;
- între magia voluntară malefică (sorcery, în engleză) şi farmecele proprii vrăjitoriei (witchraft).

Sînt clasificări cu simplă valoare indicativă, în care criteriile se suprapun parțial şi depend de punctual de vedere: ceea ce pentru unii este benefic, pentru alții se poate dovedi malefic."

Text pentru lectură:

Marc Auge, *Religia între magie şi filosofie*, în Religie şi antropologie, Ed. Jurnalul literar, Bucureşti, 1995, pp. 34-41.

"Etnologii apropiați de Durkheim, precum Hubert şi mauss (1902), au încercat şi ei să abordeze problema definirii religiei în termeni de frontiere, distingînd activitatea religioasă de activitatea magică. Pentru ei religia este asociată unor activități publice solemne, iar magia unora private şi secrete. Cea dintîi se exprimă pe deplin în sacrificiu, cea de a doua în maleficiu. În acelaşi spirit, tradiția etnologică (cea franceză, dar în şi mai mare măsură cea britanică) a avut tendița să considere că religia exprimă înainte de toate celellate forme sociale, pe cînd magia era abordată mai degrabă ca o tentativă de a acționa asupra lumii societății. Dar frontierele astfel stabilite sînt neclare; cele două domenii se suprapun adeseori. Chiar Hubert şi mauss nu comparau decît nişte tendințe, nu examinau decît nişte polarități, criticînd distincțiile tranşante ale lui Frazer, de exemplu definiția lui după care numai ritualul magic este un rit prin simpatie. Ei mai observau că, împotriva opoziției formulate de frazer, adeseori ritualul religios îi constringe pe zei, pe cînd ritul magic, care se poate

exercita şi asupra unor puteri intermediare, spirite sau zei, nu are întodeauna o eficienţă mecanică imediată. Totul se petrece ca şi cum definiţia ar precede mereu criteriile care o fac posibilă, astfel încît observatorul descoperă cu surprindere în fenomenele definite a priori ca religioase, elemnte definite a priori ca magice (de exemplu ritualurile prin simpatie), sau invers….

Pusă astfel în termini de graniţe, problema definirii religiei duce întodeauna, într-o oarecare măsură, la ierarhizarea formelor de religie sau cultură. …

Dezbaterea privind graniţele este deci marcată de o prejudecată creştină sau, în sens mai larg, monoteistă. Dacă orice religie monoteistă se transformă, în această perspectivă, în magie sau în filosofie, motivul e o intoleranţă de principiu care nu poate admite nici un relativism în această chestiune. Arma folosită în dezbatere este categoria de superstiţie. …

Problema frontierelor e deci o chestiune de sens: o religie poate considera marea majoritate a celorlalte ca superstiţii, fiindcă nu se judecă pe sine după aceleaşi criterii. Probabil că misionarii se mîniau că nu descoperă la rădăcina religiilor politeiste acea nelinişte care stăpîneşte geniul creştinismului; presimţeau că ritualurile şi cultele a căror funcţie li se părea derizorie sau obscură aveau altă finalitate şi alt sens. Religia colonizatorului n-o ia în serios pe cea a colonizaţilor, decît atunci cînd, sigură că va cîştiga încercarea puterilor, o supune la proba sensului."

Text pentru interpretare cu studenţii:

Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, pp. 25-33

Marcel Mauss, Henri Hubert: " Numai nevoile collective resimţite de un întreg grup îi pot forţa pe toţi indivizii grupului să opereze aceeaşi sinteză, în acelaşi timp. Credinţa comună, cultul, reprezintă efectul necesităţi tuturora, al dorinţelor lor unanime. Judecata magică constituie obiectul unui consimţământ social, traducerea unei nevoi a societăţii, sub presiunea căreia se declanşează o serie întreagă de fenomene de psihologie colectivă: nevoia resimţită de toţi sugerează tuturor scopul; între cei doi termini mediani (de aici, varietatea extremă a riturilor folosite pentru acelaşi ţel); între ei se impune să alegem; alegerea este determinată fie de tradiţii, fie de autoritatea unui magician cu renume, fie de avîntul unanim al întregului grup."

Mentalităţi tradiţionale. Comunităţi tradiţionale şi minorităţi religioase. Aspecte generale ale gîndirii grupărilor fundamentaliste în religiile Cărţii

Comunităţi tradiţionale şi minorităţi religioase

Un aspect important al raporturilor dintre religie şi ideologie poate fi întîlnit în contextul convieţuirii dintre comunităţi majoritare tradiţionale şi minorităţi confesionale şi religioase. În virtutea drepturilor individuale, minorităţile religioase invocă pluralismul religios ca temei al unor drepturi de grup. Acestea sînt reclamate în scopul unei mai bune conservări identitare în contextul convieţuirii.

Astfel, teoria drepturilor minoritare nu numai că militează şi argumentează necesitatea asigurării condiţiilor egalităţii dintre grupuri, dar, în opinia lui Levente Salat, prezintă argumente pentru afirmaţia că „în privinţa membrilor comunităţilor etno-culturale minoritare, efectele autentice ale drepturilor individuale şi universale ale omului se realizează doar în condiţiile garantării egalităţii dintre comunităţi”[70].

În analiza raportului majoritate-minoritate avem nevoie de o cît mai clară distincţie între ideologie şi teologie, pentru putea sesiza modul în care acestea influenţează raporturile între cele două tipuri de “comunităţi imaginate” care sînt comunităţile tradiţionale şi minorităţile religioase.

În ciuda apropierilor dintre religie şi ideologie pe care le-am putea invoca, trebuie să avem în vedere menţinerea unei distincţii clare între teologie şi ideologie şi considerarea teologiei nu drept o categorie atotcuprinzătoare, ci ca forma de reflecţie cea mai elaborată doctrinar în cadrul unor religii constituite

Criteriul diferenţierii între majoritate şi minoritate, într-un anumit spaţiu cultural, pare să fie unul numeric. Însă, aşa cum arată şi Camil Mureşanu, termenul minoritate nu are o conotaţie strict statistică, ci se referă la o categorie social-politică. Aşa se explică faptul că în anumite circumstanţe se vorbeşte de minorităţi în condiţiile în care din punct de vedere statistic este vorba de un grup superior numeric, dar care se află într-o situaţie caracterizată printr-o depreciere valorică şi discriminare[71]. Astfel, minoritatea poate fi „un grup etnic sau rasial, dar şi oricare alt grup caracterizat printr-un statut de inferioritate, de discriminare, de persecuţie, întemeiat pe felurite criterii[72]”

Pentru o mai bună înţelegere, este util să amintim faptul că potrivit definiţiei lui Vincent Lemieux minoritatea se caracterizează prin mai multe trăsături, dintre care

amintim: un dezavantaj resimțit datorită minusului în plan numeric; dezavantaje în planul socio-cultural; o putere redusă derivată din numărul scăzut care reduce forța de penetrare în societate; din aceasta rezultă o poziție de inferioritate în societate, necompensată de sistemul politic sau de intervenția statului[73]. În înțelegerea statutului de minoritar trebuie să avem în vedere modul de situare în societate al grupurilor minoritare. În acest sens, Michael Argyle ne propune să acceptăm că grupurile religioase minoritare pot fi impărțite în trei categorii: 1) cei ce acceptă în mod pasiv statulul lor de discriminați şi încearcă să se concentreze pe atragerea atenției asupra importanței valorilor religioase; 2) cei care se retrag din societate şi din această poziție critică ordinea socială fără să propună un atac privind răsturnarea acesteia; 3) cei care apelează la un suport religios pentru a protesta în mod agresiv împotriva societății. Majoritatea grupurilor religioase minoritare tind să aibă un activism mai accentuat şi tind să manifeste o atitudine agresivă în critica ordinii sociale existente[74]. Tocmai de aceea tendințele fundamentaliste se regăsesc cu precădere în rîndul mişcărilor legate de grupurile religioase minoritare. Este paradoxal faptul că în societatea românească atitudinile fundamentaliste sînt percepute a fi o caracteristică a grupului majoritar, iar tendințele de democratizare a societății, de afirmare a toleranței, a pluralismului şi libertății religioase apar ca fiind apanajul minorităților religioase.

Astfel, atunci cînd vorbesc depre minorități religioase am în vedere, pe lîngă aspectul numeric, ce atrage după sine o serie de posibile discriminări în raport cu majoritatea sau cu grupurile dominante, şi o tendință de construcție uşor diferită a structurii identitare.

> Comunitățile se imaginează pe sine în funcție de un model exemplar care dă consistență, realitate şi unitate structurii plurale pe care o subsumează. Fiecare comunitate se imaginează pe sine ca fiind purtătoarea unui sens al existenței pe care îl propune ca factor modelator al condiției umane. Investiția imaginativă este cea care dă coeziunea, considerată indestructibilă, a unei comunități.

Comunitățile tradiționale recurg la o investire de sens prin apelul la o revelație. Pe această revelație se fundamentează o întreagă tradiție religioasă, care reglementează şi raporturile sale cu celelalte comunități. Alături de elementul revelațional, tradiția poate aduce şi elemente secundare cu coloratură ideologică, cum ar fi, de exemplu, cele legate de ideologia națională. Minoritățile religioase, ca apariție tîrzie, sunt mai aproape de influența exercitată de procesul de modernizare şi

de secularizare. Sursele de sens, ca de altfel şi cele de legitimare, sînt marcate de procesele pe care modernitatea le instituie, ceea ce în planul discursului şi al raportării la ceilalți aduce, pe lîngă revendicarea reîntoarcerii la un context revelațional originar, şi un element nou, cel al utilizării mai accentuate a ideologiei ca factor de persuasiune şi de manifestare publică.

Biserica şi statul național

Evoluția evenimentelor contemporane arată o nouă mutație în sfera relațiilor dintre religie şi ideologie, dintre religie şi politică, dintre biserică şi stat înțeles ca o sumă de instituții.

Existența unui transfer al religiosului asupra politicului, pe care îl sesizează Ricoeur şi alți gînditori în mai multe societăți contemporane, atrage după sine o inevitabilă intruziune a unor forme simbolice pe care le putem asocia cu un fel de religie laică. „Orice comunitate are nevoie de o anumită sacralitate civică, marcată prin ceremonii, sărbători, desfăşurări de drapele şi întreg zelul reverențios care însoțeşte aceste fenomene”[75]. Ideologia națională ce se naşte o dată cu apariția statelor moderne pare să răspundă cel mai adecvat acestei necesități comunitare.

O relație specială între religie, stat şi națiune se instituie o dată cu statul modern ce se defineşte ca stat național. Un rol important în instituirea acestui tip de relație îl are modul în care naționalismul religios imaginează un nou tip de comunitate, bazată pe construcția prealabilă a comunității religioase. În acest sens, Peter van der Veer relevă dimensiunea constitutivă a practicii şi a discursului religios în schimbarea identităților sociale. Departe de a fi doar nişte perdele de fum ideologice, care să ascundă conflictul intereselor materiale şi al claselor sociale, ele joacă un rol major în transformarea identităților în contextul naşterii naționalismului. Autorul arată că, pe de o parte, identitatea religioasă este construită în discursul ritual şi în practică, iar pe de altă parte, această identitate nu este doar o anexă a unei tradiții neschimbate. Dinamica tradiției permite naționalismului religios să articuleze deopotrivă discursul asupra comunității religioase şi cel asupra națiunii[76].

O abordare a relației dintre naționalismul religios şi modurile religioase de comunicare evidențiază faptul că naționalismul religios identifică comunitatea religioasă cu națiunea, ceea ce îi dă în fapt posibilitatea de a construi pe identitatea religioasă consolidată anterior. Van der Veer argumentează convingător asupra

faptului că atît cît dezvoltarea unei comunități religioase este crucială pentru construcția imaginativă a națiunii, comunicarea rituală a identității este un factor decisiv. Autorul operează cu definiția ritualului propusă de Stanley Tambiah: „Ritualul este un sistem cultural construit de comunicare simbolică. Conținutul cultural al ritualului este înrădăcinat în construcții ideologice şi cosmologice particulare”[77]. Utilizînd „violența simbolică”, grupurile controlează discursul ritual pentru a-şi putea comunica ideologia lor. În ideologia naționalismului religios, “națiunea este prezentată ca o extensiune a sinelui şi naționalismul ca parte a religiei”. Treptat această ritualizare se deplasează dinspre sfera religiosului înspre cea a practicilor comunitare laice şi spre sfera politicului. În felul acesta, ritualul îndeplineşte o funcție de comunicare prin care persoanele ce compun o comunitate îşi descoperă identitatea şi semnificația acțiunilor lor. El ajută deopotrivă la definirea “sinelui” ca şi a “celuilalt”, şi la subjugarea celuilalt prin violență simbolică[78].

Teoreticienii naționalismului, observă Anderson, pun în evidență existența a trei paradoxuri: 1) în timp ce istoricii consideră că națiunea este un fenomen obiectiv pe care îl putem sesiza o dată cu modernitatea, naționaliştii îi atribuie o vechime pe care o desemnează în mod subiectiv; 2) naționalitatea are o universalitate formală în calitate de concept socio-cultural, dar în acelaşi timp nu poate exista decît prin manifestările sale concrete; 3) în ciuda faptului că dovedesc o reală pauperitate şi incoerență filosofică, naționalismele exercită o impresionantă putere politică[79].

În încercarea de a depăşi aceste paradoxuri, Anderson ne propune o definiție antropologică potrivit căreia națiunea este o „comunitate politică imaginară” ce este imaginată ca fiind intrinsec limitată şi suverană[80]. Potrivit autorului, caracterul imaginat rezidă din faptul că membrii comunității trăiesc imaginea unei reale comuniuni cu ceilalți, în ciuda faptului că niciodată nu i-au cunoscut şi nici nu vor ajunge să îi cunoască vreodată. Trăirea acestei comuniuni cu ceilalți, pe care identificarea cu comunitatea o presupune are la bază o extrapolare creatoare a imaginației care integrează totalitatea indivizilor ce participă la identitatea comunitară respectivă. Este necesar ca națiunea să se imagineze ca limitată deoarece ea trebuie să fixeze granițele dincolo de care se află alte națiuni. Este necesar ca ea să se imagineze ca suverană pentru a răspunde năzuinței sale spre liberate. Națiunea se imaginează ca o comunitate deoarece chiar în condițiile unei evidente inegalități, ea presupune întotdeauna “ o profundă camaraderie orizontală”. Potrivit lui Anderson, această

fraternitate imaginată este cea care determină sute de milioane de oameni "să moară de bună voie pentru asemenea produse limitate ale imaginației"[81].

Nu este de loc întîmplător faptul că cenotafurile şi mormintele Soldatului Necunoscut i se par lui Anderson emblematice pentru cultura modernă a naționalismului. Este evident că atitudinea ceremonioasă față de mormîntul gol se bazează pe faptul că imaginația naționalistă are puternice afinități cu tipurile de imaginar religios al comunității. Dacă acceptăm că naționalismul este un dar al creştinismului adus lumii moderne, atunci putem să ne imaginăm că situîndu-l în simbolistica revelației, naționalismul poate fi înțeles în plan simbolic ca o reîntoarcere la "mormîntul gol", adică la momentul în care jocul imagistic a trecut experiența sacrificiului, dar nu a mai făcut pasul următor înspre fascinația restaurării şi învierii. Însă, dacă îl privim în ordine istorică, atunci "mormîntul gol" al Soldatului necunoscut corespunde unui act fondator căruia îi lipseşte certitudinea religioasă. Nu trebuie să credem că pentru Anderson naționalismul ar fi un rezultat al eroziunii religiei, sau că ar înlocui-o pe aceasta. El argumentează doar faptul că naționalismul corespunde unei necesități moderne de "transformare laică a fatalității în continuitate, a contingenței în sens" astfel că „magia naționalismului este să transforme hazardul în destin"[82].

Anderson înțelege naționalismul în legătură cu cele două sisteme culturale care l-a precedat – comunitatea religioasă şi monarhia dinastică, la care se adaugă o modalitate specifică de trăire a timpului. Primul sistem cultural se baza pe faptul că limbajul sacru oferă privilegiul de a avea acces la adevărul ontologic, deoarece este parte integrantă a acelui adevăr. Al doilea sistem cultural avea ca fundament credința că societatea este organizată în mod natural în jurul unei ierarhii în vîrful căreia era monarhul, considerat ca fiind o ființă cu totul specială față de alte ființe umane şi care conducea destinele lumii printr-un fel de împuternicire divină. La acestea se adaugă o viziune despre timp în care cosmologia şi istoria erau strîns legate, aşa încît omul şi lumea se întîlneau într-o origine comună.

Deoarece aici ne interesează îndeosebi rolul pe care îl joacă comunitățile religioase, trebuie să evidențiem că pentru Anderson acestea se deosebesc de comunitățile imaginare ale națiunilor moderne mai ales prin încrederea pe care o au comunitățile religioase în sacralitatea unică a limbii lor. Însă, există o dinamică specifică în care "comunitățile sacre reunite în jurul vechilor limbi sacre treptat s-au fragmentat, s-au pluralizat şi s-au teritorializat"[83]. Pe baza acestor comunități se vor

dezvolta comunitățile naționale într-un proces în care cele trei elemente culturale, mai sus amintite, şi-au pierdut influența asupra mentalului individual şi colectiv. În căutarea unui nou mod de a găsi o legătură rațională între putere, fraternitate şi timp, se structurează comunitățile imaginare ale națiunii şi ideologiile naționale[84].

Procesul de raționalizare succesivă a comunităților instituite imaginativ prin cuprinderea ideii de transcendență, atrage după sine un proces de secularizare a modului tradițional de imaginare a comunității. La aceasta contribuie transferul pe orizontală a structurilor axiologice ale sacrului înspre construcții simbolice ale interacțiunii comunitare şi modelării politice a societății. În acest context, atunci cînd nu se suprapun, religia şi ideologia devin interşanjabile.

Avînd în vedere că națiunea este o formațiune socială a secolului al XIX- lea, iar statul modern se defineşte în termenii statului național apare ca legitimă printre cercetători întrebarea privind raporturile ce se stabilesc între stat şi națiune.

Giddens arată că în limbajul uzual statul are două sensuri: unul care relevă semnificația statului ca aparat de guvernare sau putere şi un altul care semnifică statul ca totalitate a sistemului social supus acelei guvernări sau puteri. Giddens îndeamnă la o distincție între aparatul de stat şi societate. El vorbeşte de aparat de stat atunci cînd are în vedere organul administrativ de guvernare. Atunci cînd se referă la întreaga cuprindere a sistemului social, utilizează termenul de societate sau cultură. Societatea are un set de trăsături distincte uşor identificabil care ne permite să o înțelegem drept un sistem în mod clar delimitat de ceea ce este aparatul de stat[85]. Statul poate fi evidențiat ca fiind distinct de societate ca şi de alte tipuri de organizare prin cele trei elemente pe care Weber le consideră constitutive statului: 1) existența unui personal administrativ specializat; 2) susținerea pretenției monopolului exclusiv de a controla mijloacele legitime de violență; 3) susținerea acestui monopol într-o arie teritorială dată[86].

Un aspect relevant este evidențiat de discursul antropologic despre naționalism care pune în lumină dinamica particulară a dezvoltărilor religioase în Europa. Astfel, van der Veer relevă că apariția statului modern se află în strînsă dependență cu trei procese de centralizare: 1) apariția statului cu instituțiile de autoritate şi putere în domeniul public; 2) apariția națiunii constituită în forma unor culturi şi identități supra-locale; 3) dezvoltarea economică determinată de apariția unor căi particulare de organizare a producției şi consumului[87].

Invocînd o explicație antropologică a relației dintre stat şi națiune, van der Veer cade de acord cu Marcel Mauss, potrivit căruia ideea de națiune implică un spirit colectiv ce totalizează ideile de patrie şi de cetățean. Prin urmare, nu putem face o distincție clară între stat şi societate. Fiecare individ se naşte în viața politică, iar societatea în întregime devine Stat. Corpul politic suveran, este totalitatea cetățenilor. Pentru van der Veer, națiunea presupune o credință colectivă într-un anumit tip de omogenitate: ea crede în rasa sa, în limba, civilizația proprie, în caracterul național[88].

În perioada modernă statul național este produs ca o realitate unitară, statul şi națiunea formează un tot unitar. Spre deosebire de teoriile care văd statul ca o entitate ce poate fi concepută ca existînd înafara societății civile şi poate fi criticat de societatea civilă, menită să limiteze puterea statului, van der Veer consideră că statul modern nu este o entitate, ci un raport de proiecții şi acorduri prin care societatea este organizată. Externalitatea statului nu este nimic altceva decît un efect al acestor proiecții. Chiar dacă putem sesiza la Mauss o anumită respingere a distincției între cetățenie şi ideea de etnicitate, rasă, limbă, religie, toate acestea converg într-o complexă transformare a societății în stat național[89].

În ciuda faptului că în gîndirea lui Mauss ca şi în cea a lui Durkheim există aluzii constante la ideea că naționalismul este religia societății moderne, aşa cum totemismul clanului este religia societății primitive, van der Veer consideră că e prea simplist să spunem că aşa cum creştinismul, hinduismul, islamul etc. sînt religii premoderne, naționalismul ar fi religia seculară a societății moderne. Mai potrivit este să spunem că religia devine o trăsătură prea importantă în definirea națiunii ca să crezi că ideologia națională poate să înlocuiască religia. Religia capătă pur şi simplu caracter național[90].

Peter van der Veer nu creditează teoriile sociologice potrivit cărora trecerea de la premodern la modern, de la comunitatea tradițională la cea modernă, industrializată şi urbanizată ar marca un declin al religiei înțeleasă ca expresie morală a societății. El pune în evidență existența unei mari varietăți a modurilor în care secularizarea are loc în societățile occidentale. Această pluralitate face ca teza secularizării să nu poată fi susținută decît cu dificultăți în creştinismul occidental şi pare a fi inaplicabilă islamului, budismului, hinduismului şi altor religii[91]. Astfel, chiar dacă ar putea accepta împreună cu T. N. Madan că secularizarea este un dar al creştinătății pentru umanitate şi o componentă intrinsecă a istoriei europene, van der Veer este în dezacord cu perspectiva, de altfel foarte răspîndită în analiza religiilor, potrivit căreia

occidentul ar fi mai degrabă secular, in timp ce orientul este religios. Ideea că secularizarea este o trăsătură distinctă a modernității i se pare autorului nostru ca total falsă, deoarece religia îşi dovedeşte importanța atît în modelarea conştiinței individuale cît şi în crearea sferei publice[92]. Şi pentru van der Veer este evident că în secolul XX bisericile şi organizațiile religioase pierd din importanță în ceea ce priveşte organizarea statului național. Însă, statul trebuie să organizeze şi rezolve problemele reale ale cetățenilor. Iar în măsura în care statul procedează la o distribuire a puterii şi serviciilor care implică organizațiile religioase deja putem pune în discuție existența unor indici ai religiozității sau secularizării unei societăți anume[93].

În opinia lui van der Veer, stereotipurile privind secularizarea îşi au originile în teoriile liberale potrivit cărora statul modern depinde de formarea unei societăți civile, constînd din subiecți liberi şi de formarea unei sfere publice necesare purtării dezbaterilor raționale. În aceste teorii, noțiunile de libertate şi raționalitate sînt definite în termeni de secularitate. Contrar acestor teorii, antropologul consideră că religia rămîne o sursă majoră permanentă a subiectului moral, rațional, şi un aspect organizațional major al sferei publice pe care acesta o creează[94]. Mişcările religioase şi problemele pe care acestea le articulează sînt considerate a fi cruciale în formarea sferei publice. Dezbaterile pe care ele le creează implică discuții raționale, critice asupra istoriei şi geografiei, ca şi atacuri la adresa simbolurilor altor comunități. Problemele aduse de mişcările religioase pot fi , în opinia autorului, la fel de importante cum sînt cele aduse de alte elemente esențiale ale transformării sferei publice cum ar fi educația de masă, mass media, politicile de masă etc. În acelaşi timp, migrația transnațională este considerată un element definitoriu atît în ceea ce priveşte noile mişcări religioase cît şi în naşterea unei sfere publice transnaționale. Tehnologiile comunicării, tipăriturile, Internetul, creează nu numai un nou sens al comunității şi sferei publice, dar, de asemenea, şi al sinelui[95].

Importanța interacțiunilor virtuale a fost foarte bine pusă în evidență de Mircea Miclea atunci cînd prevedea un nou context în care actorii principali ai scenei sociale vor fi comunitățile, nu neapărat statele, în condițiile în care un loc tot mai important îl va ocupa realitatea virtuală. Aceasta pentru că în timp ce statul îşi exercită controlul asupra spațiului fizic, spațiul virtual va fi mai degrabă unul controlat de comunități. Este evident că şi comunitățile religioase iau în considerare acest spațiu şi îl folosesc pentru promovarea bunăstării umane[96]. Prin aceasta ele participă la o latură esențială a sferei publice transnaționale. Dacă acceptăm cu van der Veer că sfera publică

transnațională este astăzi succesoarea sferei publice[97], atunci nu mai încape nici o îndoială că statele şi bisericile vor fi deopotrivă actori importanți ai sferei publice transnaționale.

Revenind la cadrele statului național, putem afirma că statul şi biserica sînt purtătoarele instituționale ale celor două construcții imaginative - religia şi ideologia. Pentru a vorbi despre relațiile pe care acestea le presupun şi despre maniera în care modul lor de raportare afectează raportul majoritate-minoritate, am să încep prin a-l invoca pe Bhikhu Parekh potrivit căruia o conlucrare a celor două puteri este de neocolit. Astfel, statul nu poate fi total indiferent față de biserică şi religie. De exemplu, el este cel care trebuie să vegheze ca o anumită biserică să nu încalce drepturile şi libertățile cetățenilor. Relaționarea celor două puteri este de neocolit şi datorită evidenței că motivațiile laice nu pot fi izolate de orice conținut confesional. O secularizare totală ar presupune discriminarea persoanelor religioase, fiind în acest fel atît nedemocratică cît şi contraproductivă din punctul de vedere al realizării personale.

Potrivit teoreticianului multiculturalismului, religia poate juca un rol politic important, reamintind oamenilor că statul nu este autonom şi în sine atotputernic. Însă, religia poate oferi activității statului numai limitări principiale; de exemplu, încercînd să asigure o contrapondere față de opțiunea pentru relativism şi individualism. Biserica trebuie să dețină un rol în societate în domeniile proprii: de caritate, de educație morală, de promovare a înțelegerii şi comuniunii între oameni. În toate aceste domenii, ea trebuie sprijinită de către stat. Mai mult, el crede că Biserica trebuie atrasă în viața publică prin crearea unor foruri interconfesionale şi interreligioase în care reprezentanții diferitelor solidarități să se cunoască reciproc, să rezolve problemele specifice şi să conlucreze cu statul. Statul, în acelaşi timp, este cel care trebuie să asigure tratamentul egal al tuturor religiilor. Bhikhu Parekh pune în evidență patru modalități de cultivare a acestei relații: statul poate să nu persecute sau suprime nici o religie, dar să privilegieze o singură biserică pe care o consideră parte a istoriei şi identității sale; poate să protejeze într-un mod absolut egal toate religiile; să nu protejeze nici o religie; să protejeze o religie aflată în pericol sau în situații speciale în acelaşi mod în care acordă protecție unui individ cu nevoi speciale sau aflat într-o situație de pericol[98].

Acolo unde religia nu este redusă doar la o simplă opțiune individuală sau la cadrul privat al familiei, acolo unde religia are o puternică dimensiune comunitară,

cum este şi cazul României, trebuie găsit un echilibru între valorile religioase şi metamorfozele pe care acestea le suferă datorită laicizării unei largi sfere a activităţilor umane. În acest sens, este importantă punerea de acord a valorilor religioase cu cele pe care modernitatea le afirmă, sau valorificarea elementelor lor de convergenţă. Doar în societăţile în care individualismul înlocuieşte personalismul, sau cele în care centralitatea persoanei e anulată de centralitatea individului poate fi teoretizată soluţia unei dezvoltări paralele a sferei religioase (care este de domeniul spiritului) şi a sferei laicităţii (care ordonează viaţa publică). O distincţie rigidă între sfera privată şi sfera publică face abstracţie de identitatea individului care acţionează, în fapt, concomitent sau consecutiv în cele două sfere cu toată încărcătura sa identitară. Or, elementele care vizează religiozitatea şi laicitatea individului sînt două componente la fel de importante în constituirea identităţii omului contemporan.

Putem vorbi de cel puţin două moduri de constituire, conservare şi administrare a solidarităţilor şi identităţilor de tipul celor pe care le numim minorităţi confesionale sau minorităţi religioase: 1) a credita intervenţia ponderată şi funcţională a statului în administrarea diferitelor tipuri de solidaritate şi coeziune socială; 2) a exacerba experienţa religioasă individuală conferindu-i rolul de coagulare a solidarităţii comunitare. Perspectiva creştinismului ortodox este cea a cultivării personalismului comunitar şi presupune cel puţin doi paşi importanţi. Primul are în vedere o punere în armonie a individului cu comunitatea sa religioasă, ceea ce înseamnă a-i pune în lumină dimensiunea personală. Al doilea pas implică angajarea diferitelor comunităţi într-o structură de solidaritate mai largă. Identităţile comunitare intră într-o dinamică similară valorizării identităţilor personale.

Care poate fi rolul statului în acest proces cu o profundă încărcătură eclesială? De exemplu, într-o Biserică dominată de o mentalitate parohială, comunităţile parohiale vor fi administrate de structurile ierarhice specifice, dar în condiţiile pluralismului democratic trebuie să căutăm o instanţă care să garanteze o situaţie neconflictuală cu tipurile de solidaritate cultivate în afara bisericii majoritare. În acest caz, statul cu pîrghiile sale instituţionale este cea mai la îndemînă şi mai eficientă instanţă care poate cultiva armonia solidarităţilor minoritare şi pacea socială. Rolul statului în viaţa socială nu trebuie restrîns la rolul specific pe care acesta ar trebui să-l ocupe în economie. Dacă în economie intervenţia statului trebuie diminuată pînă la nivelul la care economia să fie funcţională, asigurarea armoniei relaţiilor sociale implică un factor reglator, care presupune o intervenţie ponderată şi funcţională a

instituțiilor statului. Intervenția ponderată şi funcțională are în vedere rolul de mediere al statului, rol care exclude orice încercare de folosire instrumentală a religiei în vederea legitimării acțiunilor statului. Statul de drept, național şi multicultural pare a fi cel mai dezirabil mediator între formele alternative de solidaritate.

În ce măsură statul național poate asigura condițiile exercitării identității şi libertății religioase atît pentru grupul majoritar cît şi pentru minoritățile religioase? Michael Walzer a arătat că statele naționale pot să creeze un mediu al afirmării minorităților, chiar dacă acest tip de organizare presupune că un grup majoritar este cel care organizează viața comună. Statul național are în vedere în procesul tolerării nu atît grupurile, cît îndivizii care le alcătuiesc şi care sînt concepuți în primul rînd ca cetățeni şi abia mai apoi ca aparținînd unei minorități. Walzer sesizează că în acest cadru, cel mai adesea, minoritățile nu sînt încurajate să se organizeze autonom, cerîndu-li-se să se angajeze pozitiv în cultura majorității. Religia şi cultura unei minorități, sînt considerate probleme care țin de „colectivul privat" în raport cu care „colectivul public", atribut al statului național, are tendința de a se manifesta suspicios cu fiecare tendință a minoritarilor de a-şi manifesta public propria cultură[99]. Autorul evidențiază însă faptul deosebit de important că deşi este mai puțin tolerant față de grupurile minoritare, statul național este eficient în acțiunea de a determina grupurile să fie tolerante față de proprii lor membrii. E ştiut că adesea minoritățile care reclamă pentru ele o atitudine de toleranță sînt intolerante fața de membrii lor în anumite aspecte pe care cel mai adesea le sacralizează sub semnul tradițiilor care țin de identitatea grupului. Încurajînd transformarea grupurilor în asociații voluntare, statul acționează în vederea liberei asocieri şi în crearea cadrului pentru ca apartenența la un grup să fie condiționată de participarea liberă a indivizilor, bazată pe satisfacerea necesităților care au dus la opțiunea de asociere într-un grup. Michael Walzer relevă că în statele naționale liberale şi democratice presiunea se exercită în încurajarea unui model individualist de tolerare a credincioşilor. Asocierea indivizilor este cea care trebuie să dea puterea grupurilor minoritare. Walzer este convins că cu cît viața internă a asociațiilor minoritare este mai intensă, cu atît cultura lor este mai diferențiată în raport cu cea a majorității şi în felul acesta prezența lor în viața publică va fi ceva care vine de la sine, dincolo de acțiunea prin care „majoritatea tolerează diferențele culturale… prin stabilirea unui regim de drepturi şi libertăți civile şi a unui corp judiciar independent pentru a garanta eficacitatea acestora"[100]. El nu poate face însă abstracție de faptul că pînă şi în societățile democratice „acest regim de tolerare

este supus unor presiuni din partea grupurilor majorității creştine care se tem să nu piardă controlul social. Membrii extremişti ai majorității doresc să controleze comportamentul tuturor în numele unei presupuse tradiții comune, al valorilor familiei, al propriilor certitudini"[101]. În general, însă, reciprocitatea între indivizi nu este exclusă în acest model.

Trebuie să cădem de acord aici cu Paul Ricoeur: statul trebuie privit din două perspective. Statul are o latură rezonabilă – care pune accentul pe independența funcției publice, pe exercitarea funcțiilor unei birocrații integre, controlul parlamentar, independența judecătorilor, educația în spiritul libertății prin intermediul dialogului[102]. Însă mai are şi o altă latură, care pare a fi negativă deoarece se referă la "monopolul violenței legitime" pe care îl deține. Noi vorbim aici de intervenția statului de drept, adică "un stat care instituie condițiile reale şi garanțiile egalității tuturor în fața legii"[103]. Aceasta este o garanție a intervenției statului în condițiile pluralismului cultural.

Comunitățile tradiționale şi noile mişcări de renaştere spirituală (cunoscute ca mişcări fundamentaliste). Ambiguitatea şi negativitatea termenului fundamentalism.

În limbajul comun, termenul fundamentalism[104] este folosit în variate contexte şi cu semnificații diferite, ajungînd în cele din urmă să sufere de o aproape impracticabilă ambiguitate. Termenul poate desemna erezia, intoleranța, exclusivismul, bigotismul, uneori chiar tradiționalismul agresiv. Termenul fundamentalism poate ajunge să desemneze în limbajul uzual o[105]rice mişcare religioasă tradițională militantă[106].

Deşi în practica lingvistică a fundamentaliştilor, termenul tinde să se definească prin conotații pozitive, totuşi el are o încărcătură negativă acumulată de-a lungul deceniilor celei de a doua jumătăți a secolului XX. Aşa se explică faptul că termenul fundamentalism este folosit, cel mai adesea, pentru a desemna viziunea celuilalt în raport cu care opțiunea personală e circumscrisă unei opțiuni autentice. În ciuda ambiguității sale, care permite specularea lui în variate contexte, termenul are deja încărcătura de negativitate maximală ce face imposibilă folosirea lui în descrierea favorabilă a unor grupuri religioase ori a unor tipuri relaționale sau comunitare.

Fundamentalismele cuprind o atît de mare varietate de idei politice, de năzuințe sociale şi modalități de legitimare încît nu pot fi cuprinse într-o esență unică.

Ceea ce au în comun este faptul că fiecare dintre aceste mişcări îşi definesc şi îşi structurează experienţa pe baza unui set de credinţe, viziuni şi afirmaţii suficient de vagi ca să nu se constiuie într-o doctrină foarte coerentă şi rigidă, în acest fel lăsînd loc oricăror nevoi de dezvoltare ulterioară şi de adaptare ideologică. O componentă centrală a naşterii mişcărilor fundamentaliste este criza identităţii. În vederea soluţionării crizei, fundamentalismele situează indivizii şi grupurile în identităţi particulare pe care le ridică la rang de model pentru recuperarea întregii umanităţi. Soluţiile propuse de mişcările fundamentaliste se concretizează în politici ce încearcă să se opună procesului de secularizare şi în acest sens, ele construiesc, legitimează şi promovează forme sociale şi culturale particulare pe care le impun ca fiind absolute.

Probabil că lucrurile se vor apropia de o anumită claritate utilizînd cîteva exemple prin care vom încerca să ilustrăm, foarte pe scurt, modul de gîndire al unor mişcări din cadrul religiilor avraamice. Analiştii fenomenelor fundamentaliste au relevat existenţa unei foarte mari diversităţi de mişcări pe care le regăsim militînd pentru o varietate de probleme: de la respingerea impunerii fiscale a instituţiilor private la problema rugăciunii în şcoală; de la acţiunile desfăşurate împotriva retragerii trupelor americane din Coreea de Sud la prezenţa acestor trupe în Arabia Saudită sau Afganistan; de la respingerea valorilor laice la respingerea culturii occidentale construită pe valorile iudeo-creştine sau, după caz, a celor care relevă secularismul; de la refuzul modernităţii la contracararea globalizării occidentalizării; de la probleme locale foarte specifice la probleme de strategie mondială; şi lista poate fi mereu continuată.

Termenul fundamentalism, considerat a fi o creaţie a presei americane, pare să nu fi fost folosit în afara Americii înainte de anii 1970. Treptat, mai ales după Revoluţia islamică din Iran, începe să se vorbească de fundamentalism la o scară globală. De altfel, deşi personal mă situez de partea autorilor care consideră că o dată cu generalizarea fenomenelor pe care le cuprindem sub cupola largă a modernităţii putem vorbi de existenţa grupărilor fundamentaliste, nu pot să nu sesizez faptul că, în sensul tare al cuvîntului, putem vorbi de mişcări fundamentaliste abia o dată cu revendicările mişcărilor de renaştere spirituală ale anilor ‘70. Analizînd fenomenul, Robertson notează că diferitele mişcări locale au început treptat să accepte o parte din diagnozele legate de răspîndirea fundamentalismului. Între acestea un aspect central îl constituie ideea că fundamentalismele sînt propulsate de mişcări de renaştere spirituală sau de importante grupuri religioase[107]. Analizele lui John Coleman

evidențiază că fundamentalismul ca fenomen global a început după 1970 să contrazică orice predicții sociologice privind extinderea secularizării la toate nivelele societății. Mişcările fundamentaliste cunosc o dezvoltare globală şi o putere crescîndă. Astfel, mişcările evanghelice din SUA, cele pentecostale din America Latină, fundamentalismul iudaic din Israel, fundamentalismul islamic din țările musulmane, fundamentalismul catolic din unele țări europene, fundamentalismul hinduist din lumea indiană sau cel creştin ortodox în unele țări est-europene post-comuniste, sînt cîteva exemple pe care John Coleman le invoca pentru a susține globalitatea fundamentalismului[108].

Aspecte generale ale gîndirii grupărilor fundamentaliste în religiile Cărții:

1. Scripturalismul
2. Reacția la modernitate
3. Simbioza dintre puterea religioasă şi puterea politică
4. resemnificarea teologică a evenimentelor istorice semnificative
5. violență simbolică şi terorism

Texte pentru interpretat cu studenții:

În *Fundamentalism Project,* vol. I*,* Marty E. Martin şi R. Scott Appleby susțin că este preferabilă utilizarea termenului fundamentalism pentru a desemna anumite fenomene ale renaşterii religiilor deoarece:

1. fundamentalismul este un termen distinct față de alți termeni înrudiți: tradiționalism, conservatorism, ortodoxie, ortopraxie. Aceşti termeni nu reuşesc însă să explice fenomenul fundamentalist în amploarea lui.
2. Cercetătorii trebuie să îşi poată comunica descoperirile într-un limbaj accesibil.
3. Nici un alt termen nu reuşeşte să fie la fel de inteligibil şi de utilizabil. Dacă un autor propune de ex. "radicalism islamic revoluționar neotradiționalist" el nu face decît să descrie fundamentalismul (p. VIII).

De asemenea cei doi autori şi editori arată că trebuie să ținem cont de faptul că fundamentalismul se leagă de ideea de "a lupta", în mai multe sensuri:

1. “Luptă în contra“ sau “înapoi“ (*Fighting back)*. Fundamentaliştii sînt militanţi şi sînt re-activi (chiar dacă nu neapărat reacţionari). Ei îşi percep propria identitate ca fiind ameninţată şi atunci ripostează.
2. “Luptă pentru“ (*Fight for*). Ei luptă pentru o viziune asupra lumii pe care au adoptat-o / moştenit-o şi pe care doresc să o întărească. Dacă percep că există o ameninţare la adresa familiei, ei vor lupta pentru această instituţie: pentru un anume fel de a defini rolurile de sex, educaţia copiilor.
3. “Luptă cu“ (*Fight with*) anumite “arme“. Mişcarea îşi primeşte numele de la alegerea lor: astfel, ei se întorc într-un trecut real sau construit, selectînd de acolo ceea ce ei consideră a fi “fundamental“. Ei sînt prin aceasta *selectivi*: aleg doar anumite caracteristici, concepte, care vor ţine mişcarea împreună şi îi va ţine pe străini la distanţă. (p. X) Aceste fundamente doctrinale se transformă adesea în icoane, fetişuri, totemuri.
4. “Luptă împotriva“ (*Fight against*) celorlalţi. Aceşti “ceilalţi“ pot fi duşmani reali sau imaginaţi, dar şi moderaţii, cei care vor să se adapteze modernităţii.
5. “Luptă sub“ (*Fight under God*) Dumnezeu, în cazul religiilor teiste, şi sub o referinţă transcendentă, în celelalte)p. IX).

Text de interpretat cu studenţii:

Andre Comte-Sponville, Mic tratat al marilor virtuţi, Ed. Univers, Bucureşti, 1998.

Totalitarismul este “Puterea deplină (a unui partid sau a statului) asupra societăţii în ansamblu ei. Totalitarismul se deosebeşte de dictatură sau de absolutism prin dimensiunea lui ideologică. El nu presupune mai niciodată simpla putere a unui om sau a unui grup: este şi (sau poate în primul rînd) puterea unei doctrine, a unei ideologii (adesea cu pretenţii ştiinţifice), a unui ‘adevăr absolut’ ”(p. 181).

Totalitarismul se întemeiază pe ideologie, sau privit dinăuntru pe adevăr (Hannah Arendt).

Totalitarismul este intolerant “pentru că ‘adevărul’ nu se discută, nu se supune la vot şi nu este interesat de preferinţele sau opiniile oamenilor. El instaurează o tiranie a adevărului. Din acelaşi motiv, orice intoleranţă aspiră la totalitarism, sau, cînd este vorba de religie, la fundamentalism: nu-şi poţi impune propriul punct de vedere decît în numele unui presupus adevăr, pe care numai astfel îl poţi acredita ca legitim. O dictatură care se impune prin forţă este despotism; dacă se acreditează prin ideologie ajungem la totalitarism”.

“Problema toleranţei, care nu a fost multă vreme decît de natură religioasă, tinde să invadeze întreaga viaţă socială. Iată că sectarismul, care la început a fost numai religios, devine, în secolul XX, omniprezent şi multiform, de data aceasta sub dominaţia mai degrabă a politicului decît a religiei: de aici terorismul, cînd sectarismul este în opoziţie, şi totalitarismul, cînd este la putere” (pp. 181-182).
“Nu vom scăpa niciodată de intoleranţă, de fanatism, de dogmatism. Acestea renasc întotdeauna, cu fiecare nou ‘adevăr’ ”.

“Deşi vrea să ţină de adevăr, totalitarismul îşi trădează aşteptările, încercînd să-şi inventeze o realitate proprie, mult mai docilă… Totalitarismul îşi află începutul în sfera dogmatismului (pretinde că adevărul îi dă raţiunea de a fi şi îi justifică puterea) şi sfîrşeşte în sofistică (numeşte ‘adevăr’ ceea ce îi dă raţiunea de a exista şi îi justifică aceeaşi putere)” (p. 182).
Toleranţa “joacă, în viaţa colectivităţii, acelaşi rol pe care îl joacă politeţea în relaţiile interpersonale” (p. 190).

10. Motivul antropologic al ţapului ispăşitor. Depăşirea conflictelor prin politici ale convieţuirii şi ale recunoaşterii reciproce.

Fără îndoială că nu putem minimaliza rolul pe care poate să îl asume grupul majoritar în cultivarea raporturilor sale cu minorităţile sau în afirmarea armonioasă a relaţiilor dintre diverse minorităţi religioase. Consider că o biserică majoritară nu poate să realizeze un climat de afirmare prin dialog a minorităţilor confesionale sau religioase. O dovadă este modul în care se relaţionează cele două tipuri ale identităţii la nivelul discursului în care se reflectă imaginea celuilalt.

Imaginea pe care reflecţia majoritară o construieşte şi o cultivă în legătură cu acţiunea şi statutul grupărilor religioase minoritare este una profund negativă. Acest mod de raportare la minorităţile religioase chiar dacă presupune o paletă largă de modalităţi de imaginare şi de relaţionare din partea majorităţii ortodoxe se constituie într-o piedică în calea unei întîlniri reale în dorinţa de dialog.

La rîndul lor, grupurile minoritare formulează poziţii şi critici cel puţin la fel de vehemente şi chiar mai agresive la adresa bisericii majoritare, printr-o îmbinare nu întotdeauna fericită a elementelor teologice cu cele ideologice. Mai mult decît atît, dincolo de încercările reciproce de depreciere a imaginii celuilalt - desfăşurate pe un fond al tensionării la nivelul discursului, al relaţiilor de putere şi de sfere de acţiune - nu trebuie să uităm observaţiile teoreticienilor care constată că mişcările religioase minoritare sînt adesea în dizidenţă faţă de discursul dominant majoritar, pe care îl critică în perspectiva unei înstrăinări doctrinare, a unei denaturări a practicii religioase şi chiar din perspectiva îndepărtării de mesajul şi modelul pe care religia dominantă susţine că le promovează.

Modul în care grupul majoritar şi cele minoritare se imaginează reciproc face, cel mai adesea, imposibilă o recunoaştere reciprocă sub raportul identităţilor egale. Dialogul presupune existenţa unor parteneri care se recunosc reciproc drept identităţi egale dar diferenţiate. În absenţa acestei recunoaşteri identitare nu putem vorbi de crearea unui mediu al promovării dialogului.

Prin urmare, ne vedem îndreptăţiţi să afirmăm că o biserică majoritară nu poate să creeze un astfel de mediu. Aceasta poate să creeze şi să promoveze doar un mediu al toleranţei. Toleranţa e, într-adevăr, dezirabilă. Însă, toleranţa are şi o dimensiune camuflată negativă. Ea implică un raport de putere, de subordonare, între

cel care tolerează şi cel tolerat, ceea ce poate oricînd să dea naştere unor conflicte amînate pentru o vreme.

O modalitate exacerbată de evidențiere a aspectelor negative ale toleranței găsim la Ioan Ică jr. Deşi este adept al unei treceri „la o nouă paradigmă relațional-dialogică de gîndire şi acțiune aflată dincolo de exclusivism şi inclusivism", teologul accentuează faptul că virtutea toleranței presupune un compromis cu „eroarea dogmatică", „cu viciul moral", paradoxul toleranței constînd în faptul că de dragul de a evita conflictele şi masacrele trebuie să facem compromisul şi să colaborăm „cu ceea ce e socotit rău şi cu reprezentanții lui"[109]. Ioan Ică jr. exprimă convingerea că toleranța presupune autorizarea existenței a ceva ce în mod normal legea interzice, că ea presupune un proces de pervertire în care „valoarea negativă este declarată pozitivă, nonvaloarea ia locul unei valori"[110]. Prin urmare, caracterul negativ al toleranței ar trebui văzut potrivit cunoscutului teolog în termenii unui pericol de substituire a ceea ce este autentic cu ceea ce rațiunea socială relevă ca important; toleranța presupune o recunoaştere şi protejare a ceea ce e rău şi inacceptabil. Răsturnarea axiologică pe care promovarea toleranței o presupune îl determină pe Ioan Ică jr. să arate că „Pentru a putea transforma confruntarea în dialog … este imperios necesară realizarea, dincolo de orice formă de relativism şi absolutism, a unui echilibru între fidelitatea față de credința proprie şi deschiderea față de alții"[111].

Deşi presupune un compromis greu asumabil atît de cel tolerant cît şi de cel tolerat, Ioan I. Ică (senior) consideră că „ura, şovinismul, intoleranța religioasă şi interetnică au fost totdeauna străine Bisericii Ortodoxe Române şi tradiției neamului nostru, precum şi a credincioşilor cultelor religioase stabilite la noi[112]". Nu cred că trebuie să vedem aici un ton festivist sau triumfalist, ci mai degrabă o premisă mai mult teoretică a dezvoltării unei conştiințe ce vizează nevoia de conviețuire într-un spațiu multicultural cum este cel românesc. Însă, pentru cultivarea unei asemenea conştiințe specialistul în teologie dogmatică nu mai invocă fondul teologic, dogmatic sau liturgic, ci necesitatea ca „să renunțăm la perpetuarea memoriei traumatizate care întreține spirala mecanismului victimar, să acceptăm încrederea reciprocă drept premisă a unei noi sintaxe a relațiilor interetnice şi interreligioase, să vedem în diferență şansa unui dialog care ne îmbogățeşte"[113].

De altfel, toleranța trebuie valorizată sub cele două aspecte evidențiate de Jose Ramon Villar: pe de o parte, ca atitudine de recunoaştere a valorii opțiunii personale în raport cu ceea ce este consacrat drept adevărul religios şi moral, pe de altă parte, ca

o reținere de la aprecierea negativă a credințelor celorlalți şi acceptarea lor ca fiind îndreptățite din punct de vedere teoretic[114]. În această manieră, atît dimensiunea personală, cît şi cea comunitară a toleranței nu mai suferă presiunea adevărului absolut în funcție de care măsurăm compromisul ce poate fi făcut în raporturile dintre indivizi şi comunități. Dincolo de problema adevărului, fără ocultarea sau relativizarea acestuia, toleranța trebuie să ne dezvăluie o deplasare de accent înspre problema semnificațiilor pe care le aduce în existența individuală sau comunitară alteritatea vie a ceva acceptat în diferența sa.

Astfel, dincolo de aspectele sale negative, toleranța îşi vădeşte şi aspectele pozitive chiar şi prin simplul fapt că ea relevă acceptarea a ceva care este privit ca fiind de altă natură, ca ceva care este permis sau admis în numele coexistenței[115]. Mai mult decît atît, aşa cum argumentează părintele Ioan Tulcan, toleranța poate deschide spre dimensiunea atotcuprinzătoare a împăcării creştine care ar putea „să-şi găsească rezolvarea concretă în viața politică, socială, economică, şi nu în ultimul rînd bisericească, cel puțin la toate popoarele creştine”[116]. La rîndul său, Petros Vassiliadis relevă importanța liturgicului în realizarea reconcilierii şi toleranței. El distinge între o accepțiune juridică şi una comunitară a Liturghiei. Accepțiunea juridică promovează în cadrul comunității religioase o ierarhie care dezvoltă o serie de relații de putere cu membrii săi, dar în acelaşi timp şi cu comunitățile aparținînd unor sisteme religioase diferite, ceea ce poate conduce la intoleranță şi fanatism. În accepțiunea comunitară liturghia trece dincolo de barierele instituționale şi organizaționale şi apare „ca o comuniune şi ca un fel de a trăi”. În acest fel ierarhiile şi distincțiile îşi pierd rigiditatea şi atrag după sine promovarea toleranței şi a reconcilierii[117].

O altă linie pe care se poate argumenta faptul că biserica majoritară nu poate fi singură promotoarea unui mediu al dialogului este cea care relevă că odată ce conflictele între majoritare şi minoritate se ivesc, ele nu mai pot fi gestionate de către biserica majoritară. Cel care este capabil să promoveze dialogul ar trebui să aibă şi instrumentele eficiente de aplanare şi rezolvare a conflictelor. De aceea, este nevoie de intervenția mediatoare a unei sume de instituții pe care în context românesc ar fi cel mai potrivit să le cuprindem sub numele de stat de drept, național şi multicultural[118]. Acest moderator, în numele unei neutralități mai mult sau mai puțin reale, poate să cultive un mediu al recunoaşterii identitare reciproce.

Neutralitatea poate căpăta forma ideologiei multiculturale, care are în vedere cu precădere diversitatea grupurilor minoritare cu o cultură diferită de cea a

majorității. Folosim aici termenul de cultură cu sensul foarte larg anunțat încă în primul capitol, cuprinzînd deopotrivă practicile etno-lingvistice şi cele religioase, interesul nostru fiind aici legat doar de acestea din urmă. Pornind de la o asemenea premisă, multiculturalismul poate oferi soluții privind conservarea şi dezvoltarea culturilor minoritare, inclusiv a minorităților confesionale sau religioase. O problemă adusă de discursul asupra problemelor minoritare în general, şi cel al minorităților religioase în special, este cea a drepturilor speciale pentru comunitățile minoritare.

Putem să ne întrebăm alături de alți teoreticieni ai multiculturalismului dacă – în condițiile marketizării relațiilor interculturale şi a ofertei spirituale în diversitatea vieții religioase – intervenția statului mai este legitimă. Levente Salat aduce în discuție opinii potrivit cărora intervenția statului în cazul unor comunități amenințate poate fi interpretată ca fiind nedreaptă deoarece dacă anumite forme instituționale nu mai sînt susținute de chiar membrii lor, intervenția pentru a le ține în mod artificial în viață pare a nu fi justificată. Pe de altă parte, acordarea unor drepturi specifice de grup poate fi argumentată „prin utilizarea principiului egalității, prin referirea la tratatele internaționale, precum şi prin evidențierea avantajelor multiculturalității”[119]. Toate aceste elemente trebuie invocate în vederea unei intervenții care să asigure diferite forme ale afirmării şi recunoaşterii minoritare, să facă accesibile comunităților minoritare toate instrumentele de alegere pe care le au la îndemînă comunitățile majoritare, să ofere posibilitatea minoritarilor de a-şi afirma şi exercita apartenența la grupul specific în aceeaşi măsură în care le este facilitată majoritarilor dezvoltarea propriului lor grup.

Credem că este apanajul instituțiilor ce constituie statul de drept multicultural să asume un răspuns normativ. Dintre politicile alternative pe care statul le poate propune putem aminti cel puțin două: politicile privind drepturile speciale şi politicile recunoaşterii reciproce.

În privința elaborării de politici speciale privind drepturile minorităților, vom folosi sintagma *drepturi speciale* cu un sens mai larg decît cel pe care îl exprimă expresia “drepturi de reprezentare specială” folosită de Will Kymlicka[120]. Analizele lui Kymlicka evidențiază trei tipuri de argumente ce pot fi invocate în favoarea drepturilor de grup, pe care le aduce în discuție în legătură cu grupurile etnice, dar care pot fi invocate şi privitor la grupurile religioase sau de altă natură: 1) argumentele bazate pe *egalitate*, care arată că o minoritate se confruntă cu un soi de

dezavantaj ce poate fi corectat prin acordarea unor drepturi diferențiate; 2) argumentele bazate pe *istorie*, cele în care minoritatea dezvoltă unele pretenții istorice; 3) argumentele bazate pe *valoarea diversității culturale* şi religioase ca atare.

Afirmarea identității comunitare bazată pe principiul toleranței poate să afecteze în mod negativ grupurile minoritare, inclusiv cele religioase, prin proiecțiile ce se realizează asupra lor ca resentimente ale grupului majoritar.

Într-un mediu care cultivă toleranța, în situațiile de criză grupurile minoritare sînt adesea susceptibile să devină "țapii ispăşitori" ai discursului majoritar sau a celui fundamentalist. Fenomenul a fost descris de Réné Girard, care explică faptul că "țapul ispăşitor" trebuie să fie atît diferit cît şi asemănător.

Invocînd multiculturalismul, putem remarca, împreună cu Girard, că existe două tipuri de a fi diferit: unul care este adus de mecanismul diferențierii în interiorul unui sistem cultural şi un altul care se referă la diferența din afara sistemului şi este specific pentru procesul selecției victimare. Potrivit lui Girard, orice cultură cultivă la indivizi sentimentul că sînt diferiți de ceilalți şi că multiplicarea diferențelor este atît legitimă cît şi necesară. Astfel, exaltarea diferenței în discursul contemporan nu face altceva decît să exprime, într-o expresie abstractă, o viziune care este dintotdeauna comună tuturor culturilor.

Însemnele diferențiale ce determină selecția victimară se referă după Girard la diferența din afara sistemului, "la posibilitatea acestuia de a diferi de propria-i diferență"[121], ceea ce poate fi interpretat în cele din urmă ca reprezentînd o depăşire a diferenței şi prin consecință ca o anulare a existenței sistemului. "Minorităților religioase, etnice, naționale nu li se reproşează niciodată propria lor diferență, ci faptul că nu diferă aşa cum ar trebui, la limită, faptul că nu diferă deloc"[122]. Cu alte cuvinte, problema în relațiile cu minoritățile este că în ochii majorității acestea se dovedesc incapabile să respecte *adevăratele diferențe*. Girard constată că ceea ce îi obsedează pe persecutori nu este diferența, ci mai degrabă anularea diferenței, nediferențierea ca anulare a alterității imediate.

În acelaşi timp, nu numai diminuarea diferenței ci şi accentuarea diferenței poate fi o sursă a generării atitudinilor conflictuale. Fenomenul a fost bine pus în evidență de Paul Ricoeur prin acea fragilitate a identității care ne face să resimțim întîlnirea cu celălalt ca pe o amenințare[123]. Modurile diferite de a trăi, de a înțelege lumea şi viața se pare că determină atitudini identitare de respingere şi chiar de excludere sub semnul pericolului şi al amenințării identității personale şi comunitare.

Acceptarea celuilalt ca ceva asemănător dar şi diferit presupune o recunoaştere identitară reciprocă ce trebuie să depăşească discursul generos, dar restrictiv, al toleranței.

Tocmai de aceea, discursul politicilor multiculturale urmăreşte ceva mai mult decît simpla "tolerare" a celuilalt, şi anume acceptarea lui ca fiind diferit. Astfel, identitățile pot fi nu numai afirmate ci şi, într-o anumită măsură, chiar negociate în vederea găsirii unei căi de relaționare netensionată[124].

Contestarea identității şi a politicilor monoculturale sau fundamentaliste atrage după sine afirmarea unor *politici alternative* la politicile monolitice. Acestea nu presupun o autonomizare sau segregare ci o conlucrare prin dialog.

Potrivit lui Kymlicka, numai minoritățile naționale beneficiază de drepturi de autoguvernare, în timp ce minoritățile religioase se pot bucura doar de avantajele oferite de instituționalizarea pluralismului religios. Aceste principii se transpun la nivelul conviețuirii neconflictuale prin politici de subvenționare publică a practicilor culturale şi prin susținerea politică a pluralismului religios.

Un aspect important adus de Levente Salat, pe urmele lui Will Kymlicka, în discuția privind drepturile minoritare este cel al relației dintre autonomie şi toleranță. Apare astfel întrebarea dacă în virtutea drepturilor de grup obținute, comunitățile pot să impună restricții propriilor lor membri şi chiar să cultive atitudini non-tolerante față de aceştia prin prescrierea unor reguli stricte ale modului de viață autentic, ca parte structurală a identității comunității protejată prin drepturi speciale. Răspunsurile se formulează în funcție de accentul pus pe autonomie sau toleranță. Se pare că teoreticienii ce pun accentul pe autonomie consideră că o intervenție a statului care să reglementeze problemele indivizilor trebuie să fie foarte limitată, în timp ce susținătorii toleranței au mult mai puține obiecții în ceea ce priveşte legitimitatea intervenției statului în reglementarea acestor raporturi. În plus, ei militează pentru drepturi minoritare care nu exclud aplicarea restricțiilor impuse mebrilor comunității. Exegetul lui Will Kymlicka relevă că acesta optează pentru o armonizare a celor două principii, considerînd că toleranța oferă protecție individului în raport cu comunitatea, iar autonomia protejează comunitățile minoritare în raport cu grupul majoritar. „Principiul egalității dintre comunități – şi diferitele variante ale drepturilor colective prin care principiul respectiv se instituționalizează – are o importanță majoră, aşadar, nu din punctul de vedere al interesului propriu al *comunității*, ci ca o condiție indispensabilă pentru asigurarea acelor circumstanțe particulare ale existenței

minoritare care compensează dezavantajele rezultate din alteritate, garantînd producerea efectelor concrete ale principiilor libertății şi autonomiei individuale în condițiile date, în mod comparabil cu felul în care este înțeles acest lucru în cazul comunităților majoritare"[125].

Levente Salat consideră că demersul teoretic al lui Kymlicka este construit în jurul a două teze principale. Prima susține că există o relație profundă între libertatea individuală şi apartenența la o comunitate culturală instituționalizată. „Drepturile minoritare nu numai că nu sînt în contradicție cu principiul liberal de bază al libertății individuale şi al autonomiei, ci – în condițiile particulare ale existenței minoritare – creează acele circumstanțe în care aceste principii îşi produc efectul şi nu rămîn pure declarații politice". A doua teză exprimă convingerea autorului că „drepturile specifice de grup, definite în mod circumspect şi diferențiat, pot asigura egalitatea efectivă dintre majoritate şi minoritate"[126].

O perspectivă foarte interesantă pentru o tratare adecvată a problemelor minorităților religioase este deschisă de "*politicile recunoaşterii*"[127] teoretizate de Charles Taylor în legătură cu grupurile etnice. Autorul consideră că, o dată cu discursul contemporan al recunoaşterii şi identității, devin indispensabile dialogul şi recunoaşterea din partea celorlalți. Taylor arată că în acest proces se operează, de obicei, cu presupoziția că există o strînsă legătură între recunoaştere şi identitate. Se consideră că identitatea este cel puțin parțial modelată de recunoaştere şi că o recunoaştere greşită sau absența recunoaşterii, pe de o parte, ar putea aduce reale daune la nivelul perceperii de sine, iar pe de altă parte, se poate constitui într-o formă de opresiune, de închidere şi reducere la un mod de a fi distorsionat[128].

Taylor relevă două schimbări majore ce au făcut ca preocupările legate de identitate şi recunoaştere să crească în importanță o dată cu modernitatea. Una constă în colapsul ierarhiilor sociale bazate pe onoare. Principiului onoarei, construit pe inegalitate şi preferențialitate, îi este opus principiul modern al demnității persoanei, utilizat în sens egalitar şi universalist ca demnitate a ființei umane. Devenind constitutiv societății democratice, principiul demnității atrage după sine faptul că politicile recunoaşterii egale devin esențiale în cultura democratică. A doua schimbare majoră e adusă de noua modalitate de înțelegere a identității individiuale. Importanța recunoaşterii a fost intensificată de individualizarea identității, care adînceşte dimensiunea interioară a structurii identitare, conexînd-o cu idealul autenticității. Taylor consideră că pentru a înțelege legătura strînsă între identitate şi recunoaştere,

trebuie să avem în vedere caracterul dialogic al ființei umane. În dialog, omul învață limbajul artei, al gesturilor, al iubirii etc. şi în acest proces îşi desăvîrşeşte identitatea prin raportare la ceea ce oglindesc asupra sa persoanele cu care are o relație de intensitate semnificativă, îndeosebi cu cei pe care îi iubeşte[129].

Înțelegerea faptului că identitățile se formează într-un dialog deschis a făcut ca în plan social politicile recunoaşterii egale să devină centrale. Non-recunoaşterea sau o falsă recunoaştere duce la internalizarea imaginii distorsionate şi la creşterea sentimentelor de discriminare, opresiune şi inautenticitate.

Politicile recunoaşterii pot să se manifeste şi să fie înțelese în două sensuri: 1) ca *politici ale demnității egale*, care pornesc de la ideea că toți oamenii sînt demni de respect în mod egal, că împărtăşesc cu toții un potențial comun şi în consecință trebuie tratați la fel, dincolo de orice diferențe. Acelaşi principiu, extrapolat la nivel comunitar, trebuie aplicat şi în ce priveşte relațiile dintre grupurile religioase; 2) ca *politici ale diferenței*, în care se cere recunoaşterea identității unice a individului sau grupului şi diferența în raport cu ceilalți. În acest sens, Taylor arată că tocmai „această distinctivitate a fost ignorată, denaturată, asimilată unei identități majoritare sau dominante. Iar această asimilare este păcatul cardinal împotriva idealului autenticității”[130].

Charles Taylor respinge perspectiva unei neutralității egalitariste, arătînd că diferența nu poate şi nu trebuie ignorată, că diferența trebuie asumată şi valorizată. “Politicile diferenței” trebuie să fie promovate şi să funcționeze la toate nivelurile vieții colective, inclusiv la nivel educațional şi, am putea particulariza, la nivelul educației religioase.

Asumarea de către voința politică a ideologiei multiculturalismului instituie cadrele generale ce fac posibil un dialog al minorității religioase cu majoritatea, ca şi dialogul interreligios. Singura bază pentru o reală deschidere spre un dialog interreligios este responsabilizarea statului de drept, național şi multicultural care să asigure mediul necesar pentru integrarea dialogului interconfesional şi interreligios în dialogul multicultural. Cu aceasta se oferă o deschidere reală spre un cadru în care dialogul este posibil.

Text pentru intepretare cu studenții:

Marc Auge, *Cei doi canibali*, în Religie şi antropologie, p. 12

"Într-un fel, canibalismul efectiv poate părea o culme a inversiunii sociale, şi chiar a inversiunii în general. Oamenii consideră monstruoasă imaginea chiar şi numai a animalelor canibalice. Scroafa, insecta numită călugăriță trec drept aberații ale naturii. E de neconceput ca o ființă să le mănînce pe cele de acelaşi fel cu ea; dacă ar fi să comparăm canibalismul ("forme hiperbolice ale unirii sexuale şi consumului alimentar", după Levi Strauss (1962)), n-ar trebui să mergem mai departe şi să ne întrebăm dacă există forme de incest homosexual? Sentimentul de oroare şi repulsie e întodeauna legat de o problematică a diferenței. De aceea, teoriile canibalismului efectiv postulează întotdeauna că alteritatea victimei consummate e numai relativă; ele se prezintă singure ca practici ordonate, chiar creatoare de ordine. Există oameni care se mănîncă şi oameni care nu se mănîncă. În această materie, ca şi în materie de alianță şi de incest, prescripțiile şi interdicțiile nu sînt lăsate la voia întîmplării, ci variază de la o societate la alta."

11. Secularizarea şi lumea globală

Una dintre cele mai disputate probleme privind modernitatea este cea a secularizării. Două tipuri de atitudini, în aparență conflictuale, pot fi evidențiate în această dispută: 1) există autori care cred că secularizarea este şi chiar reprezintă un cîştig al modernității; 2) alți autori consideră afirmația că trăim într-o lume secularizată total falsă. De exemplu, aparținînd celei dintîi orientări, Gellner relevă existența a cel puțin două tipuri de motive ce pot fi invocate pentru a explica această schimbare de paradigmă pe care modernitatea o dezvoltă. Pe de o parte, sînt motive intelectualiste care relevă un conflict între credința religioasă şi teoriile ştiințifice ce cîştigă în prestigiu prin diminuarea treptată a pozițiilor religiei în societate şi în cunoaştere şi prin suportul pe care îl oferă dezvoltării tehnologice şi economiei contemporane. Pe de altă parte, Gellner sesizează şi existența unor motive structurale. Rolul important pe care religia îl juca în acțiunea de celebrare a comunității este preluat în statele laicizate de ideologie, îndeosebi de ideologia națională. Astfel, în lumea atomizată a societății moderne mai rămîne prea puțin loc pentru o funcție decisivă a religiei în structurarea comunitară. Gellner este preocupat de eroziunea reală a vieții comunitare, pusă în evidență de fenomenele de diminuare a credinței şi de apelul strict formal la ritualuri de natură religioasă. Credința şi ritualul nu lipsesc din practica modernă, însă autorul arată că atunci cînd viața comunitară presupune o anumită ritualizare, aceasta are la bază promovarea de către diverse regimuri politice a unor ideologii secularizate, adesea antireligioase, care presupun o celebrare a comunității însăşi, sustrasă spectrului religiei în înțelesul său tradițional. În acest fel, Gellner crede că orice conținut definitoriu pentru religie este eliminat sau ocultat, celebrarea avînd mai degrabă resurse sociale decît transcendente[131].

În perspectiva celei de a doua orientări, Peter Berger consideră că întreaga literatură construită în jurul teoriei secularizării se bazează pe o perspectivă greşită. Ea nu sesizează, în unele aspecte ale ei, că lumea este astăzi chiar mai religioasă decît a fost ea vreodată. Teoriei secularizării, conform căreia modernitatea atrage după sine în mod necesar un declin al religiilor în societate şi în viața indivizilor, Berger le opune afirmații mai nuanțate, potrivit cărora: modernitatea are efecte secularizatoare dar în acelaşi timp a dat naştere unor puternice mişcări anti-secularizare; secularizarea la nivelul social nu atrage după sine în mod obligatoriu secularizarea la nivelul

conştiinţei individuale; există instituţii religioase ce şi-au diminuat sau chiar pierdut puterea, dar altele au continuat să aibă puterea la nivelul practicii individuale sau chiar au fost înlocuite de instituţii cu o dimensiune religioasă mai puternică; în acelaşi timp, instituţii cu o identitate religioasă pot să joace un rol social şi politic important chiar în condiţiile în care sînt extrem de puţine persoane ce practică religia pe care o reprezintă[132].

O schematizare a teoriei secularizării întîlnim la Jose Casanova, care evidenţiază existenţa a trei trăsături esenţiale în înţelegerea acestei teorii: 1) separarea religiei de politică, ştiinţă, economie; 2) reducerea religiei la sfera privată; 3) scăderea rolului social al credinţelor, acţiunilor şi instituţiilor religioase. Pentru înţelegerea raportului dintre religie şi modernitate sînt importante elementele unu şi trei[133]. Însă, raporturile dintre religie şi modernitate sînt mult mai complexe decît cele presupuse de această schemă. Berger consideră că în condiţiile acceptării teoriei secularizării, comunităţile religioase pot cultiva atitudini de respingere sau de adaptare la modernitatea seculară. Dar aceste strategii s-au dovedit fără rezultate semnificative, tocmai pentru că se bazau pe premisa greşită a secularizării. Pentru ca respingerea unor idei ale modernităţii să devină un fapt real în viaţa concretă a indivizilor, Berger e de părere că pot fi adoptate două strategii. O primă strategie ar fi cea a revoluţiei religioase, care presupune constituirea şi impunerea pentru întreaga societate a unei religii anti-moderniste. O altă strategie ar fi cea a creării unor sub-culturi religioase care prin enclavizare să respingă orice influenţă din afară[134].

O distincţie importantă în discuţia despre secularizare este adusă de Talal Asad. Făcînd distincţia dintre „secular" înţeles ca o categorie epistemologică şi „secularism" ca doctrină politică, Asad constată că aceasta din urmă readuce în discuţie tema, deja tradiţională, a separării religiei de politic. Ceea ce se constituie ca specific al modernităţii euro-americane este că separarea instituţiilor în procesul guvernării presupune vehicularea unor noi concepte ale religiei, eticii, politicii şi noi imperative care le sînt asociate[135]. Resurgenţa religiilor în aceste condiţii dovedeşte că religia mai are încă un rol important de jucat, că iraţionalul şi intoleranţa sînt în creştere în viaţa cotidiană în ciuda raţionalismului persuasiv al modernităţii. Totodată, modernitatea este privită de Asad ca un proiect ce presupune instituţionalizarea unor principii cum ar fi: constituţionalismul, democraţia, drepturile omului, autonomia morală, egalitatea civică, industria, consumerismul, existenţa pieţelor libere, şi mai ales afirmarea secularismului. Pe această bază, modernitatea construieşte o nouă

experiență a modului de a fi în lume, printr-o nouă structură a reprezentării în care religiosul şi secularul mediază, fiecare în modul său specific, identitățile, sensibilitatea, proiectele politico-economice etc[136]. Pe aceste structuri ale experienței se construiesc noile concepte şi noile imperative ale lumii occidentale şi ale lumilor influențate de aceasta.

În ce priveşte societățile non-occidentale, van der Veer constată că secularismul este prezent ca o ideologie ce aparține unui grup de elite care îşi desfăşoară activitatea într-o societate cu o puternică dimensiune religioasă. Secularismul nu este un rezultat al declinului organizațiilor religioase sau al separării bisericii de stat aşa cum se presupune că se întîmplă în lumea occidentală. Toate fenomenele majore din societățile non-occidentale reclamă şi o mobilizare pe baze religioase[137]. De aceea, autorul crede că teoriile secularizării vorbesc de fapt despre schimbările ce au loc numai în societatea occidentală şi nu au în vedere societatea în general[138]. Înfățişînd fundamentalismul ca o mişcare socio-politică marcată de atitudinea antioccidentală şi împotriva statului secular, van der Veer invoca definiția lui Martin Riesebrodt conform căreia „fundamentalismul este un fenome social ce apare în timpul schimbărilor sociale rapide, este marcat de o profundă experiență a crizei şi încearcă să depăşească situația de criză printr-o revitalizare a religiei şi prin căutarea autenticității". În acest sens, fundamentalismul apare ca un răspuns la procesele de transformare socială globale. Ca reacție globală, fundamentalismul este pus în strînsă conexiune cu procesele de formare a statelor naționale, care afectează în mod profund locul religiei în societate. Fundamentalismul trebuie înțeles în strînsă relație cu instituțiile secularizate ale statului național şi cu secularismul ideologiei pe care acestea o susțin. Pentru a sublinia legătura puternică dintre religie şi naționalism, van der Veer arată că, cel mai adesea, stările conflictuale în societățile din Asia şi Orientul Mijlociu se desfăşoară între diverse forme ale naționalismului religios şi ale naționalismului secular[139]. Persuasiunea ideologiei seculariste în sfera publică şi cea privată atrage după sine dezvoltarea unor mişcări politico-religioase care invocă tradiția pentru a formula programe alternative de transformare socială şi politică. Cel mai adesea, conflictul între cele două centre ideologice are loc dincolo de controlul exercitat de aparatul de stat. Cu toate acestea, van der Veer relevă că, în mod obişnuit, grupurile fundamentaliste dezvoltă acțiuni conflictuale în interiorul statului național şi doar sporadic întîlnim atacuri împotriva unor obiective din societatea occidentală[140].

În dialectica național/transnațional, van der Veer acordă religiei un rol natural reclamat de faptul că statele naționale interacționează în structuri politice transnaționale. Religia, pe de o parte, se dovedeşte a fi un fenomen ce mereu transcende granițele naționale, iar pe de altă parte în cele mai multe cazuri ea joacă un rol important în dezvoltarea culturilor naționale[141].

Criticînd teoria conflictelor civilizaționale propusă de Huntington, van der Veer consideră că acesta a observat foarte bine eşecul secularizării în diferite societăți, dar nu a reuşit să înțeleagă rolul religiei în crearea culturilor naționale. Obiecția pe care o aduce teoriei lui Huntington are în vedere că ignoră relația dintre religie şi naționalism în înțelegerea fundamentalismelor şi în renaşterea religiilor. Spre deosebire de Gellner care consideră că statele naționale şi culturile naționale se dezvoltă concomitent cu procesul secularizării lor, Veer subliniază rolul semnificativ pe care l-a jucat religia în dezvoltarea industrială occidentală, în transformarea politică a comunităților şi a membrilor acestora pregătindu-i pentru a deveni o națiune modernă[142].

Dincolo de opțiunea pe care o putem afirma în legătură cu una dintre atitudinile față de teoriile secularizării mai sus amintite, e important să sesizăm că înțelegerea relației religiei cu naționalismul şi transnaționalismul este semnificativă pentru raportul religiei cu elementul local şi cel global. Ca un prim pas în înțelegerea fenomenului, putem invoca opinia lui Ronald Robertson potrivit căreia de-politizarea religiei a fost doar un mit central al proiectului modernizării sociale. Re-politizarea religiei la care asistăm astăzi se manifestă ca parte a procesului globalizării. Tematizată ca o categorie socio-culturală, religia joacă un rol crucial deopotrivă ca parte a identității colective şi ca nevoie personală a indivizilor angajați în dinamica globalizării[143].

Este evident că globalizarea se sprijină pe teoria integrării statelor şi națiunilor într-un sistem tot mai coerent de relații. În centrul preocupărilor privind globalizarea stau probleme economice, politice, tehnologice etc., ceea ce atrage după sine prezumția că procesul globalizării şi cel al secularizării sînt concomitente. Însă, Coleman ne atrage atenția asupra unui fapt semnificativ: înțelegerea globalizării este doar parțială dacă nu avem în vedere şi procesul concomitent de globalizare a problemelor religioase şi a mişcărilor pe care le asociem fundamentalismului religios, şi mai ales fără provocarea pe care fundamentalismele o propun ca integrare religioasă dincolo de orice diferențiere[144].

Pentru Lechner, în înțelegerea globalizării important nu este faptul că o serie de procese se dezvoltă în mod similar pe tot globul, ci faptul că elitele unei societăți plasează propria lor societate într-o ierarhie globală. În acest sens, el consideră că prin modul în care asumă o anumită tradiție religioasă şi încearcă să o aducă şi să o facă funcțională în viața publică, fundamentalismul ne obligă la o reexaminare a locului natural pe care religia îl ocupă în viața indivizilor, a comunităților şi în sfera publică[145]. În procesul ierarhizării, factorul economic a fost considerat a fi unul central, determinînd o anumită diviziune a lumii dar şi instaurarea unui model de cultură globală. Această cultură a devenit depozitara standardelor ordinii politice globale. Însă, reacțiile la acest proces, îndeosebi cele de natură religioasă, nu au încetat să apară. Cultura globală a devenit ținta mişcărilor fundamentaliste. În acest fel, reacția împotriva modernității şi-a relevat implicațiile globale. Lechner arată modul în care fundamentalismele religioase acționează împotriva sistemului global configurat, încercînd să schimbe raporturile de putere şi termenii culturali în virtutea cărora actorii globali acționează. Fundamentalismele religioase apar nu doar ca o reacție împotriva modernității ci şi împotriva unui anumit model global. Astfel, tipul de reacție pe care fundamentalismele îl dezvoltă depinde de echilibrul de forțe ce caracterizează diverse culturi, societăți sau regiuni[146].

Sugestivă pentru fenomenul fundamentalist este relația dintre cele două componente majore ale procesului globalizării: 1) discursul şi construcția instituțională ce creează situația globală şi 2) concentrarea pentru conservarea şi dezvoltarea structurilor locale. Intercondiționarea global/local este formulată de Robertson prin apelul la principiul căutării fundamentelor ca ideal al autenticității în condițiile comprimării lumii la nivelul a ceea ce Niklas Luhmann numea „satul global". Globalitatea căutării fundamentelor face ca fundamentalismul să fie un fenomen global. Există un set de idei difuzate la nivelul global care au în vedere tradiția, identitatea, comunitatea, indigenitatea, faptul de a te simți acasă, pe care Robertson le pune la baza proceselor de reflexivitate şi de alegere în context global. El este convins că fundamenalismul nu poate fi separat în totalitate de căutarea fundamentelor. Însă, aşa cum artă studiile culturale, tipul de valorizare şi de mobilizare folosit de mişcările fundamentaliste nu poate fi explicat prin raportarea la tradiția şi istoria unei anumite religii. El poate fi înțeles doar ținînd cont de efectele schimbului intercultural, de fenomenul cunoscut drept „inventarea identităților", de

raportul pe care îl stabileşte cu ceea ce poate fi descris şi făcut inteligibil în termenii culturii democratice şi a tendinţelor de uniformizare prin occidentalizare[147].

NOTE:

[1] Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, Editura Politică, Bucureşti, pp. 429-430.
[2] Georgeta Marghescu, *Introducere în antropologia culturală*, Editura Fundației "România de Mâine", Bucureşti, 1999, p. 15.
[3] *Ibidem*, p. 17.
[4] Achim Mihu, Antropologie culturală, Ed. Napoca Star, Cluj, 2000, p. 19.
[5] Michel Delahoutre, *Marile religii*, p. 344.
[6] Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 338.
[7] Michel Delahoutre, *Marile religii*, p. 345.
[8] Michel Delahoutre, *Marile religii*; Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996.
[9] Hermann Cohen – *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism,* Scholars Press, Atlanta, 1995, p.35.
[10] André Manaranche în *Dictionnaire des religions*, art. *Dieu dans la Bible*.
[11] André Chouraqui – *La pensée juive*, PUF, Paris, 1989, p.11.
[12] Mircea Eliade – *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol.I, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p.183.
[13] Citatele din *Pentateuh* sînt pe tot parcursul lucrării după *Pentateuhul sau Cele cinci cărţi ale lui Moise,* Versiune revizuită după Septuaginta, redactată şi comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1997. Aici, însă, deşi traducerea amintită oferă versiunea "Eu sunt cel ce este" noi oferim versiunea consacrată a lui "Eu sunt cel ce sunt".
[14] Brian Lancaster – *Elemente de iudaism*, Ed. Ethos, Bucureşti, 1995, p.7. Mircea Eliade arată că "Faptele istorice devin astfel 'situaţii' ale omului faţă de Dumnezeu, şi ca atare, capătă o valoare religioasă pe care nimic pînă aici nu putea să le-o asigure"(**Istoria credinţelor şi ideilor religioase**, vol. I., ed. cit., p.351.)
[15] Alfred J. Kolatch – *The Second Jewish Book of Why*, Jonathan David Publishers, Inc. New York, 1996, p. 210.
[16] Vladimir Lossky – *Introducere în teologia ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p.36
[17] Paul Evdokimov – *Cunoaşterea lui Dumnezeu*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p.29-30.
[18] Paul Evdokimov – *Prezenţa Duhului Sfînt în Tradiţia Ortodoxă,* Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995, p. 46.
[19] *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. CII-CIII, Beauchesne, Paris, 1992, articolul *Valeur.*
[20] Michel Meslin, *Ştiinţa religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 214.
[21] Michel Meslin, *Ştiinţa religiilor*, ed. cit., p. 214.
[22] Michel Meslin, *Ştiinţa religiilor*, ed. cit., p. 214.
[2323] Michel Meslin, *Ştiinţa religiilor*, ed. cit., p. 238.
[24] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 25.
[25] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, ed. cit., p.18.
[26] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, ed. cit., p. 19.
[27] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 410.
[28] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, ed. cit., p. 22.

[29] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, ed. cit., p. 215.
[30] Claude Riviere, *Socio-antropologia religiilor*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, pp. 56-59.
[31] Claude Riviere, *Socio-antropologia religiilor*, ed. cit., p. 57.
[32] Claude Riviere, *Socio-antropologia religiilor*, ed. cit., p. 56.
[33] Claude Riviere, *Socio-antropologia religiilor*, ed. cit., p. 58. "Mitul e deja o schiță de raționalizare întrucît utilizează firul unei expuneri în care simbolurile se transformă în cuvinte şi arhetipurile în idei"Scrie Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Ed. Univers, Bucureşti, 1977, p. 75. "În fond conştiința mitică este cea care permite instalarea rațiunii în existență, care inserează rațiunea în totalitate", afirmă Georges Gusdorf, *Mit şi metafizică,*Ed. Amarcord, Timişoara, 1996, p. 243.
[34] Michel Meslin, *Ştiința religiilor,* ed. cit., p. 245.
[35] "Subiectul postmodern, dacă priveşte înăuntrul său în căutarea unei certitudini prime, nu găseşte siguranța *cogito*-ului cartezian, ci intermitențele inimii proustiene, poveştile *mediilor, mitologiile* evidențiate de psihanaliză", scrie Vattimo. *Op. cit*., p. 50.
[36] Michel Meslin, *Ştiința religiilor*, ed. cit., p. 269.
[37] Mircea Eliade, *Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise şi mistere,* Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1991, p. 130.
[38] Mircea Eliade, *Eseuri*, ed. cit., p. 138.
[39] Rene Girard, *Violența şi sacrul*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1995, p. 349.
[40] Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 124-125.
[41] Georges Gusdorf, *Mit şi metafizică*, ed. cit., p. 17.
[42] Georges Gusdorf, *Mit şi metafizică*, ed. cit., p. 12.
[43] Georges Gusdorf, *Mit şi metafizică*, ed. cit., p. 256.
[44] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii*, *Dezvrăjirea lumii. O istorie plitică a religiei*, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1995, p. 7.
[45] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii*, ed. cit., p. 292.
[46] "În orice caz – ne spune Marcel Gauchet – vedem aici durerea răscolitoare, zilnică, pe care nici un opiu de natura sacrului nu ne va mai îngădui s-o uităm: contradicția de neispăşit a dorinței inerente faptului de a fi subiect". *Op. cit.,* p. 302.
[47] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii*, ed. cit., pp. 13-14.
[48] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii*, ed. cit., p. 11.
[49] Roger Caillois, *Mitul şi omul*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2000, p. 123.
[50] Roger Caillois, *Mitul şi omul*, ed. cit., p. 124.
[51] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii*, ed. cit., p. 43.
[52] Carl Schmitt, *Teologia politică*, Ed. Universal Dalsi, Bucureşti, 1996, p. 56 şi urm.
[53] Daniel Bell, *The End of Ideology in the West*, în *The End of Ideology Debate* edited, with an introduction by Chaim I. Waxman, A Clarion Book Published by Simon and Schuster, New York, 1986, p. 96.
[54] Daniel Bell, *The End of Ideology in the West*, în *op. cit.*, p. 89.
[55] Maurice Barbier, *Religion et politique dans la pensee moderne*, Presses Universitaires de Nancy, pp. 237-244.
[56] Marc Auge, *Religie şi antropologie*, Ed. "Jurnalul Literar", Bucureşti, 1995, pp. 44-45.
[57] Marc Auge, *Religie şi antropologie*, ed. cit., p. 47.
[58] Louis Althusser, *Pour Marx*, Ed. Francois Maspero, Paris, 1980, p. 239.
[59] John B. Thompson, *Media şi modernitatea*, Ed. Antet, Bucureşti, f. a., p. 201. "Reîntoarcerea omului la sine însuşi nu poate fi confundată cu eroarea acelora care

pretind că se poate accede la intimitate aşa cum ai pune mîna pe o bucată de pîine sau pe un ciocan", scrie Georges Bataille, *Partea Blestemată. Eseu de economie generală*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1994, p. 139.
[60] John B. Thompson, *Media şi modernitatea*, ed. cit., pp. 202-203.
[61] John B. Thompson, *Media şi modernitatea*, ed. cit., p. 201.
[62] Raoul Girardet, *Mituri şi mitologii politice*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1997, p. 3.
[63] Claude Rivičre, *Socio-antropologia religiilor*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, p. 70
[64] Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, Ed. ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 69.
[65] Idem, p. 68.
[66] Idem, p. 71.
[67] Idem, p. 75.
[68] Idem, p. 85.
[69] Rene Girard, *Violenţa şi sacrul*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1995, p. 349.
[70] Levente Salat, *Multiculturalismul liberal. Bazele normative ale existenţei minoritare autentice*, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, p. 138
[71] Camil Mureşanu, *Naţiune, naţionalism. Evoluţie a naţionalităţilor*, Centru de Studii Transilvane, Fundaţia Culturală Română, Cluj-Napoca, 1996, p. 37.
[72] Idem, p. 36.
[73] Peter Erdo, *Locul Bisericii Romano-Catolice în societatea maghiară şi raportul său cu Statul,* în Ioan –Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România.Colocviul internaţional desfăşurat la Cluj-Napoca în zilele de 10-11 mai 2002,* Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 79.
[74] Michael Argyle, *Religious Behaviour*, Routlege, London, 200, p. 134.
[75] Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, p. 294.
[76] Peter van der Veer, *Religious Naţionalism: Hindus and Muslims in India*, University of California Press, Berkeley, 1994, p. X. Acesta e sensul în care "Naţiunea modernă apare ca imaginea unui corp spiritual", Simona Nicoară, *Naţiunea modernă. Mituri, simboluri, ideologii*, Ed. Accent, Cluj-Napoca, 2002, p. 239.
[77] Idem, p. 80.
[78] Idem, p. 84
[79] Benedict Anderson, *Comunităţi imaginate. Reflecţii asupra originii şi răspîndirii naţionalismului*, Ed. Integral, Bucureşti, 2000, p. 10.
[80] Idem, p. 11.
[81] Idem, p. 11-12.
[82] Idem, p. 16.
[83] Idem, p. 22.
[84] Ibidem
[85] Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence. Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. 17.
[86] Idem, p. 18.
[87] Peter van der Veer, *Religious Naţionalism: Hindus and Muslims in India*, ed. cit., p. 13.
[88] Peter van der Veer *The Moral State: Religion, Nation and Empire in Victorian Britain and British India*, in Peter van der Veer and Harmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 18.

[89] Idem, p. 39.
[90] Idem, p. 19.
[91] Idem, p. 17.
[92] Idem, p. 20.
[93] Idem, p. 39.
[94] Idem, p. 39.
[95] Peter van der Veer, *Secrecy and Publicity in the South Asian Public Arena*, in Dale Eickelman and Armando Salvatore (eds), *Public Islam and the Common Good*, Brill, Leiden, p. 62.
[96] Mircea Miclea, *Ecumenismul universitar*, în Ioan –Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 10.
[97] Peter van der Veer, *Secrecy and Publicity in the South Asian Public Arena*, ed. cit., p. 61.
[98] Bhikhu Parekh, *Religion and Public Life*, în *Church, State and Religious Minorities*, Edited by Tariq Modood, Policy Studies Institute, 1997, p. 18.
[99] Michael Walzer, *Despre tolerare*, Ed. Institutului European, Iaşi, 2002, p.24.
[100]Idem, p. 49.
[101] Idem, p. 62.
[102] Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, ed. cit., p. 293.
[103] Idem, p. 293.
[104] Pentru o dezvoltare mai largă şi cu trimiteri mai detaliate vezi Sandu Frunză, *Fundamentalismul religios şi noul conflict al ideologiilor*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003.

[106] Miroslav Volf, *The Challenge of Protestant Fundamentalism*, în Hans Kung and Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*, SCM Press Ltd, London, 1992, p. 90.
[107] Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, London, 1994, p. 169.
[108] John Coleman, *Global Fundamentalism: Sociological Perspectives*, în Hans Kung and Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*, ed. cit., p. 35.
[109] Ioan Ică jr., *Reflecţii filosofice şi teologice asupra ideii de toleranţă,* în Ioan Vasile Leb (coord.), *Toleranţă şi convieţuire în Transilvania secolelor XVII-XIX,* Ed. Limes, Cluj, 2001, p.62.
[110] Idem, p. 63.
[111] Idem, p. 65.
[112] Ioan I. Ică (senior), *Cuvînt de deschidere*, în Ioan Vasile Leb (coord.), *Toleranţă şi convieţuire în Transilvania secolelor XVII-XIX,* ed. cit., p. 12.
[113] Idem, p. 13.
[114] Jose Ramon Villar, *Toleranţa şi libertate religioasă într-o perspectivă catolică,* în Ioan Vasile Leb (coord.), *Toleranţă şi convieţuire în Transilvania secolelor XVII-XIX,* ed. cit., p. 35.
[115] Mircea Basarab, *Uniatismul transilvan între toleranţă şi emancipare,* în Ioan Vasile Leb (coord.), *Toleranţă şi convieţuire în Transilvania secolelor XVII-XIX,* ed. cit., p. 67.
[116] Ioan Tulcan, *Dimensiunea reconciliatoare a mîntuirii în Hristos şi relevanţa ei în lumea de azi*, în Ioan Vasile Leb (coord.), *Toleranţă şi convieţuire în Transilvania secolelor XVII-XIX,* ed. cit., p. 33.

[117] Petros Vassiliadis, *Reconciliere şi toleranţă dintr-o perspectivă ortodoxă*, în Ioan Vasile Leb (coord.), *Toleranţă şi convieţuire în Transilvania secolelor XVII-XIX,* ed. cit., p. 22.
[118] Aşa cum am mai arătat mai sus, prin "multicultural" nu avem în vedere doar dimensiunea etnică (naţională), ci în primul rînd dimensiunea religioasă constitutivă a comunităţilor culturale. Minorităţile religioase nu se confundă totdeauna sau în totalitate cu minorităţile etnice. Avem în vedere faptul că în condiţiile diversităţii identitare, statul de drept trebuie să elaboreze politici multiculturale.
[119] Levente Salat, *Multiculturalismul liberal. Bazele normative ale existenţei minoritare autentice*, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, p. 175.
[120] Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1995.
[121] Rene Girard, *Ţapul ispăşitor*, Editura Nemira, Bucureşti, 2000, p. 30.
[122] Idem, p. 31.
[123] Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea,* Editura Amarcord, Timişoara, 2001, p. 104.
[124] Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton, 1992, pp. 68-71.
[125] Levente Salat, *Multiculturalismul liberal. Bazele normative ale existenţei minoritare autentice*, ed. cit., p. 196.
[126] Levente Salat, *Multiculturalismul liberal. Bazele normative ale existenţei minoritare autentice*, ed. cit., p. 153.
[127] Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition",* ed. cit., pp. 37 şi urm.
[128] Idem, p. 25.
[129] Idem, p. 32.
[130] Idem, p. 38.
[131] Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London, 1992, p. 5
[132] Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview" în Peter Berger (ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Relgion and World Politics*, William B. Erdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1999, pp. 2-3.
[133] Jose Casanova, *Public religions in the Modern World,* University of Chicago Press, Chicago, 1994. vezi şi Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California, 2003, p. 181 şi urm. Peter van der Veer, *Political religion in the twenty-first century*, în T. V. Paul and John A. Hall (eds.), *International Order and the Future of World Politics*, Cambridge University Press, 1999.
[134] Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview" în Peter Berger (ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Relgion and World Politics*, ed. cit., pp. 3-4.
[135] Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, ed. cit., p. 2.
[136] Idem, p. 13.
[137] Peter van der Veer, *Political religion in the twenty-first century*, în op. cit., p. 319.
[138] Idem, p. 315.
[139] Idem, p. 319.
[140] Idem, p. 318.

[141] Idem, p. 321.
[142] Ibidem.
[143] Ronald Robertson, *Globalization, Modernization, and Postmodernization. The Ambiguous Position of Religion*, în Ronald Robertson and William R. Garret, *Religion and Global Order*, Paragon House Publishers, New York, 1991, p. 289.
[144] Idem, p. 40.
[145] Frank J. Lechner, *Global Fundamentalism*, în Frank J. Lechner and John Boli (eds.), *The Globalization Reader*, Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, 2000, p. 338.
[146] Lechner, p. 339.
[147] Idem, p. 168